اقبال اور تصوّف

مُرتّب

آل احمد سرورؔ

اقبال انسٹی ٹیوٹ۔ کشمیر یونیورسٹی۔ سری نگر ۶

اقبال اور تصوّف

مُرتّب

آل احمد سرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی۔ سری نگر ۶

تقسیم کار:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

جامعہ نگر، نئی دہلی 110025، اردو بازار، دہلی 110006
پرنس بلڈنگ، بمبئی 400003، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ 202001

بار اوّل　　تعداد 500　　اگست ۱۹۸۰ء　　قیمت =/21

برٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی 110002 میں طبع ہوئی۔

فہرست

پیش لفظ

اقبال چیئر کی طرف سے جو سمینار اقبال اور تصوّف کے عنوان سے اکتوبر ۱۹۷۷ء میں ہوا تھا، اس کے مقالات کا یہ مجموعہ، کچھ تاخیر سے شائع ہو رہا ہے مگر یہ تاخیر ناگزیر تھی۔ سمینار کا افتتاح عالی جناب شیخ محمد عبداللہ چیف منسٹر جموں وکشمیر نے کیا تھا۔ شیخ صاحب کو اقبالیات سے گہرا شغف ہے اور انھیں کی خصوصی توجہ سے کشمیر یونی ورسٹی میں اقبال چیئر کا قیام عمل میں آیا۔ چیئر کے قیام کی تحریک سیّد رضی الحسن چشتی سابق وائس چانسلر کشمیر یونی ورسٹی نے کی تھی۔ یہ چیئر ۱۹۷۹ء سے ایک انسٹی ٹیوٹ میں تبدیل ہو گئی ہے اور اقبال پروفیسر کو اس کا ڈائرکٹر مقرر کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر رئیس احمد موجودہ وائس چانسلر نے انسٹی ٹیوٹ کی بنیادوں کو مستحکم کرنے میں بڑی مدد کی ہے۔ انسٹی ٹیوٹ کا مقصد اقبال کے فکر و فن کا مطالعہ ہی نہیں، اقبال کی خصوصی توجہ کے سارے موضوعات اور متعلقہ شعبوں کا مطالعہ بھی ہے۔ اقبال کی ایک مستند سوانح عمری تیار کرنا، جدید ہندستان میں اسلام کے رول کا جائزہ لینا، اقبالیات پر ہندستان یا پاکستان اور دوسرے ملکوں میں جو کام ہو رہا ہے اس کا تجزیہ کرنا، "اقبالیات" کے عنوان سے سال میں دو بار ایک رسالہ نکالنا، اقبال کے فکر و فن کے مختلف گوشوں پر ماہرین کے لیکچروں کا انتظام کرنا، سمیناروں کے ذریعے سے اہم پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کرنا، ایم۔ فل اور پی ایچ ڈی کے لیے اسکالروں کو تربیت

دینا اقبالیات پر ایک اچھی لائبریری بنانا، انعامی مقابلوں کے ذریعے سے طلبا میں اقبال کے فکر و فن سے دل چسپی پیدا کرنا بھی اقبال انسٹی ٹیوٹ کے فرائض میں داخل ہے اور ان سب پہلوؤں کو ذہن میں رکھ کر یہ ادارہ کام کر رہا ہے۔ ہمارا نصب العین اقبال کا عرفان عام کرنا اور اقبال کے واسطے سے جدید دور میں، اپنی بنیادوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے ذہنی، علمی اور تہذیبی سرمائے سے بھرپور استفادہ کرتے ہوئے، آنے والی نسلوں میں بیدار مغزی، روشن خیالی اور انسان دوستی عام کرنا ہے تاکہ وہ آج کے آشوبِ فکر سے عہدہ برا ہو سکیں اور ملک و قوم اور انسانیت کے لیے رحمت بن سکیں۔

زیرِ نظر مجموعے میں جو مقالات شامل ہیں، ان میں سے دو کے سوا باقی سب مضامین سیمینار میں پڑھے گئے تھے۔ ڈاکٹر صبیح احمد کمالی اور جناب میکش اکبرآبادی سیمینار میں تشریف لانے والے تھے، مگر بعض مجبوریوں کی بنا پر نہ آ سکے۔ انھوں نے جو مقالے ہماری فرمائش پر تیار کیے تھے، وہ شریکِ اشاعت ہیں۔ اس سیمینار میں مولانا سعید احمد اکبرآبادی، ڈاکٹر عالم خوندمیری اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد باہر سے شریک ہوئے تھے اور سری نگر سے پروفیسر پشپ، مفتی جلال الدین، پروفیسر شکیل الرحمان، ڈاکٹر حامدی کاشمیری، قاضی غلام محمد، جناب رحمان راہی، جناب کمال احمد صدیقی، محمد یوسف ٹینگ، رشید نازکی اور راقم الحروف شریک تھے۔ مقالات پر جو بحث ہوئی تھی اس کا خلاصہ بھی شریکِ اشاعت ہے۔ امید ہے کہ اس مجموعے سے اقبال کی فکر اور ان کے مزاج کو سمجھنے میں کچھ مدد ملے گی۔ اس موضوع پر ایک علاحدہ کتاب لکھوانے کا بھی پروگرام ہے۔

اقبال اور تصوّف کا موضوع بہت دل چسپ ہے۔ رابرٹ فراسٹ نے کہا تھا کہ میرا اور زندگی کا جھگڑا، دو پریمیوں کا جھگڑا ہے۔ اقبال کا تصوف کے ساتھ بھی کچھ ایسا ہی معاملہ ہے۔ اقبال کو بچپن سے ایک صوفیانہ ماحول ملا۔ پیروں، فقیروں سے انھیں بڑی عقیدت تھی۔ وہ قادریہ سلسلے میں بیعت بھی تھے۔ ان کی شروع کی شاعری میں وحدت الوجود کا گہرا اثر نمایاں ہے۔ اسرارِ خودی سے ان کا ایک دوسرا رجحان شروع ہوتا ہے۔ وہ تصوّف پر نہیں، تصوّف کے فلسفہ بننے پر اعتراض کرتے ہیں۔ تصوّف جب تک اخلاص فی العمل رہتا ہے، وہ

اس کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ مگر جب وہ شریعت سے الگ ایک طریقت کی راہ اختیار کرتا ہے، جب وہ زندگی اور عمل سے فرار سکھاتا ہے، جب وہ دنیا اور کارِ دنیا کو لاحاصل کہنے پر اصرار کرتا ہے، تو ان کی روح اس سے ابا کرتی ہے۔ حافظ پر انھوں نے جو اعتراضات اسرارِ خودی کے پہلے اڈیشن میں کیے تھے، اُن پر بہت لے دے ہوئی۔ حسن نظامی تو خیر خفا ہوتے ہی، لیکن اکبر نے بھی ان کے خیالات سے اختلاف کیا۔ کیوں کہ حافظ کو صرف ایک بڑا شاعر ہی نہیں، ایک بڑا صوفی اور بزرگ مانا جاتا تھا اور تصوف عام مسلمانوں کی زندگی میں اس قدر رچ بس گیا تھا کہ حافظ پر اعتراضات، تصوّف کی مخالفت اور تصوف کی مخالفت مذہب کی مخالفت کے مترادف لی گئی۔ حالانکہ حافظ پر اقبال کے اعتراضات (خواہ وہ غلط ہی کیوں نہ ہوں) اس وجہ سے تھے کہ حافظ کی شاعری کا جو اثر طبائع پر ہوتا ہے، اس کی وجہ سے زندگی سے اس کا ولولہ جاتا رہتا ہے اور ایک قسم کی رندی اور خلوت گزینی کا جذبہ اُبھرتا ہے۔ حافظ کی شاعری اور اس کے فن سے اقبال نے جو اثر قبول کیا تھا، وہ برابر رہا اور پیامِ مشرق اور زبورِ عجم کی غزلوں میں تو وہ بڑی بہار دکھاتا ہے۔ بہرحال اسرارِ خودی کے بعد سے اقبال کا وہ دور شروع ہوتا ہے جسے وحدت الوجود کے بجائے وحدت الشہود کا دور کہا جا سکتا ہے۔ یہ رنگ اقبال کے یہاں، خاصی دیر تک رہا، مگر آخر میں وہ پھر وحدت الوجود کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ اس لیے بعض لوگوں نے ان کی راہ کو تیسری راہ کہا ہے۔ اب اقبال اس تصوف پر سختی سے اعتراض کرتے ہیں جو مسکینی و محکومی و نومیدیِ جاوید، والا تصوف ہے، وہ اس صوفی کے خلاف ہو جاتے ہیں جس کی طریقت میں مستیِ احوال ہی سب کچھ ہے۔ وہ جس طرح مُلّائی یا سلطانی کے خلاف ہیں، اسی طرح پیری کے بھی خلاف ہیں۔ اقبال نبوت اور ولایت میں فرق کرتے ہیں۔ وہ ولایت کو مانتے ہیں، مگر نبوت کا درجہ ان کے نزدیک ولایت سے بڑا ہے۔ نبی ولی بھی ہوتا ہے، مگر ولی نبی نہیں ہوتا۔ اقبال نے اپنے ایک لیکچر میں مولانا عبد القدوس گنگوہی کا ایک قول نقل کیا ہے۔ مولانا گنگوہی نے کہا تھا کہ محمد الرسول اللہ کو معراج نصیب ہوئی اور وہ اس دنیا میں واپس آئے۔ اگر ان کو (یعنی مولانا گنگوہی کو) معراج کی سعادت حاصل ہوتی تو وہ واپس نہ آتے۔ ظاہر

ہے کہ مولانا گنگوہی کا نقطۂ نظر ایک صوفی کا نقطۂ نظر ہے جو فنا فی اللہ کا قایل ہے، لیکن پیغمبر یا نبی کا کام دنیا میں آکر خدا کے کام کو پھیلانا اور انسانوں میں انقلاب لانا ہے۔ اقبال جو خدا سے یہ کہہ سکتا ہے کہ 'کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر' دنیا اور اس کی اصلاح اور انسانوں کے تخلیقی عمل اور اس تخلیقی عمل کے ذریعے سے، خودی کی تکمیل اور خودی کی تکمیل کے ذریعے سے مردانِ خود آگاہ کی ایک جماعت تیار کرنا ہے' جو شخصیت رکھتے ہوں اور وقت پر اپنا نقش ثبت کر سکیں۔ اس لیے وہ اس ترک کے قایل ہیں جو آب و گل سے مہجوری نہیں تسخیرِ خاکی و نوری سکھاتا ہے، جس میں گوسفندی نہیں شیری ہے۔ وہ اس لیے اس فقر کے قایل ہیں جو میروں کا میر اور شاہوں کا شاہ ہے۔ اس لیے وہ وصل کے بجائے فراق پر زور دیتے ہیں کیوں کہ وصل میں فرد کی خودی فنا ہو جاتی ہے اور فراق کے سوز و ساز میں اس کی چنگاری روشن رہتی ہے۔ اقبال نے اگرچہ اپنی شاعری میں اور اپنے خطوں میں تصوّف کے متعلق جا بجا اظہارِ خیال کیا ہے، مگر اُن کے مرکزی خیالات ان کے انگریزی لیکچروں میں ملتے ہیں۔ وہ صوفی کی نظر کو عالم کی خبر سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ اس وجہ سے اُن کے یہاں عشق کی عقل پر فضیلت مسلّم ہے۔ اقبال عقل کے خلاف نہیں۔ وہ اُسے ادب خوردۂ دل بنانا چاہتے ہیں۔ علما اور فقیہوں نے دین کو شریعت اور اس کے قوانین میں محصور کر دیا تھا۔ اقبال شریعت کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں، مگر اُس وجدان، اُس باطنی کیفیت، اُس جذبے اور اُس عرفان کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں جو مذہب کی روح ہے۔ اسی لیے تو وہ کہتے ہیں کہ 'عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات'۔ اقبال اجتہاد کی ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں کیوں کہ وہ زندگی کی تبدیلیوں کو مانتے ہیں اور تغیّر کو قانونِ فطرت سمجھتے ہیں۔ ہاں وہ تغیّر کے ساتھ تسلسل پر بھی زور دیتے ہیں، یعنی شاخِ کہن پر آشیانے کے ساتھ نئے جنون کے لیے نئے ویرانے کے پیدا کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اقبال نے عجمی لے پر جو اعتراضات کیے ہیں اور مروّجہ تصوّف سے انھیں جو شکایت ہے، اس کی وجہ سے کچھ لوگ انھیں صرف عربی اسلام کا علمبردار سمجھتے ہیں۔ حالانکہ اپنی ایک نظم میں انھوں نے مسلمان کی زندگی میں روح القدس کے ذوقِ جمال کے ساتھ عجم کے حسنِ طبیعت اور عرب کے سوزِ دروں کو برابر کی

اہمیت دی ہے۔ 'بکھرے خیالات' کے نام سے اُن کی جو ڈائری ہے اُس میں بھی انھوں نے ایران کی اُن خدمات کا اعتراف بڑے جوش سے کیا ہے جو اس نے اسلام کے فروغ کے سلسلے میں کیں۔ غرض اقبال کے خیالات کو سمجھنے کے لیے اُن کی فکر کے ارتقا، اُن کے لیکچروں، اُن کی شاعری اور اُن کے خطوط، سبھی کو اس ترتیب سے دیکھنا ہوگا اور اقبال کی کلّیت (Totality) کو ملحوظ رکھنا ہوگا، تب جاکر ہم اقبال کے عرفان کا حق ادا کر سکیں گے۔ امید ہے کہ زیرِ نظر مجموعہ اس سلسلے میں ایک مجموعی نظر عطا کرے گا اور ہم یہ یاوہ کے فلسفے سے اوپر اُٹھ سکیں گے۔

سمیناروں کا مقصد کسی مسئلے پر قطعی رائے دینا نہیں ہوتا۔ ان کا مقصد مسئلے کے ہر پہلو پر غور کرکے، ذہنی بیداری کو عام کرنا ہوتا ہے۔ یہاں سوال اس لیے کیے جاتے ہیں کہ ہم ادّعا پرستی، قطعیت، سلمیت اور جذباتیت سے بلند ہوکر علمی اور معروضی انداز سے بنیادی پہلوؤں کو سمجھیں اور فروعی پہلوؤں سے ان کو الگ کرکے دیکھ سکیں۔ اقبال ہندستان ہی نہیں ایشیا اور عالمِ اسلام کے اُن عظیم اصحابِ فکر اور اصحابِ دل میں سے ہیں جو حال کے آشوب سے نہ مرعوب ہیں نہ خوف زدہ بلکہ ماضی کے عرفان اور مستقبل کی تعمیر کی فکر کی وجہ سے وہ موجودہ اور آیندہ نسلوں کے لیے بڑی معنویت رکھتے ہیں۔ اس معنویت کی جستجو، اقبال انسٹی ٹیوٹ کا مقصد ہے، جس کی ایک کڑی 'اقبال اور تصوّف' کے عنوان سے مقالات کا یہ مجموعہ ہے۔ اقبال کی پرستش یا اقبال کی کسی فیشن یا فارمولے کی بنا پر مذمّت، دونوں علمی اندازِ نظر کے شایانِ شان نہیں۔ ضرورت اقبال شناسی اور اقبال کے عرفان کی ہے۔ یہی ہماری کوشش ہے

آل احمد سرور

مئی ۱۹۸۰ء
اقبال انسٹی ٹیوٹ
کشمیر یونیورسٹی۔ سرینگر

مولانا سعید احمد اکبرآبادی

اقبال اور تصوّف

دنیا میں خدا لگتی بات کہنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ بنجر زمین میں کاشت کرنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا لگتی بات افراط اور تفریط کے درمیان ہوتی ہے اور لوگ عام طور پر افراط یا تفریط کے عادی ہوتے نہیں، اس بنا پر ایک قولِ حق نہ اِن کے ہاں مقبول ہوتا ہے نہ اُن کے ہاں۔ چنانچہ اقبال کے ساتھ یہی معاملہ پیش آیا، عجیب بات ہے کہ اقبال کا سارا کلام تصوّف ہے، جس کو فلسفۂ اقبال کہا جاتا ہے وہ بھی درحقیقت تصوّف ہی ہے، کیوں کہ وہی مابعد الطبیعیاتی حقائق ہیں، اگر ان کو منطقی پیرائیہ بیان میں منطقی استدلال کے ساتھ بیان کیا جائے تو وہ فلسفہ ہے۔ لیکن اگر ان حقائق کو جذباتی طور پر شعور و وجدان کی اساس پر ثابت کیا جائے تو اس کا نام تصوّف ہوگا۔ اس بنا پر اقبال کے لکچر تو علم الکلام یا فلسفہ کے ماتحت آتے ہیں، لیکن ان کی شاعری، خصوصًا مثنویوں کا ہیولیٰ اعلیٰ درجے کے تصوّف سے تیار کیا ہوا ہے، لیکن چوں کہ اقبال کے پاس جانۂ یا رسائی نہ تھا اس بنا پر بہت سے حضرات جن میں اکبر الہ آبادی اور خواجہ حسن نظامی ایسے نکتہ داں و نکتہ شناس اربابِ علم و ادب شامل ہیں اقبال کو تصوّف کا منکر اور مخالف سمجھ بیٹھے، اور اس حیثیت سے ان پر تنقید کر گئے۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال کے ذہن میں اسلام اور اس کے مختلف اداروں کا

جو بلند تصوّر تھا، چونکہ ان کے زمانے کے مروّجہ یہ ادارے جن میں ایک تصوّف بھی تھا اس تصوّر کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے تھے اس بنا پر اقبال نے ان پر سخت تنقید کی اور ان کو مسلمانوں کے زوال کا ذمہ دار قرار دیا ہے، مثلاً ایک نظم میں کہتے ہیں:

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و مُلّائی و پیری

ابلیس جو اپنے مشیروں کو ہدایات دے رہا ہے اس کی زبان سے کہتے ہیں:

پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

زیادہ مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے، کلامِ اقبال کا ہر قاری جانتا ہے کہ اقبال نے مروّجہ تصوّف اور اس کے اشغال و وظائف کی نسبت جگہ جگہ اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ان اشعار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال تصوّف کے منکر اور اس کے قائل نہیں تھے۔ اس سلسلے میں ہم کو سب سے پہلے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ تصوّف ہے کیا؟ اس کی تعریف اور حقیقت کیا ہے:

تصوّف کا مادۂ اشتقاق کیا ہے؟ بعض لوگ کہتے ہیں یہ صفو سے مشتق ہے، چونکہ تصوّف میں صفائے باطن پر زیادہ زور ہوتا ہے اس لیے صفائے باطن کے حصول کے ذرائع و وسائل کا نام تصوّف ہو گیا، بعض حضرات کے نزدیک اس لفظ کی اصل صُفّہ ہے جس کے معنی چبوترہ ہیں۔ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کچھ اصحابِ زہد و فقر تھے، جنھوں نے دنیا ترک کر دی تھی اور مسجدِ نبوی میں ایک چبوترے پر شب و روز عبادتِ الٰہی اور اوراد و وظائف میں مصروف رہتے تھے، اس بنا پر یہ اصحابِ صُفّہ کہلاتے تھے، چونکہ صوفیا کا طریقِ زندگی یہی ہوتا ہے، اس لیے ان کے طور و طریق کو تصوّف کہنے لگے، لیکن عربی زبان کے قواعدِ اشتقاق کی رو سے یہ پہلا قول درست ہے نہ دوسرا بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ لفظ صوف سے مشتق ہے جس کے معنی اُون کے ہیں، چونکہ یہ حضرات عام طور پر اُون کا لباس استعمال کرتے اور نرم و نازک کپڑوں سے اجتناب کرتے تھے اس لیے ان کو متصوفین کہا جاتا تھا۔ اور تاریخ میں اسی نام سے یہ فرقہ متعارف ہو گیا۔

مادۂ اشتقاق کی طرح تصوّف کی تعریف اور اس کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں بھی بڑا اختلاف ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی نے کتاب عوارف المعارف میں یہ اقوال نقل کیے ہیں:

(۱) ابو محمد الجریری سے پوچھا گیا کہ تصوّف کیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا: اخلاق حسنہ کو اختیار اور اخلاق رذیلہ کو ترک کرنا۔

(۲) حضرت جنید بغدادی کا قول ہے: تصوّف حق تعالیٰ کے ساتھ کسی غرض کے بغیر تعلق رکھنا۔

(۳) ابو حفص کی رائے ہے کہ تصوّف ایک باادب زندگی بسر کرنے کا نام ہے، ہر وقت ہر حال اور ہر مقام کا ادب جدا جدا ہے۔

(۴) حضرت جنید کا ایک اور قول ہے اور وہ یہ کہ "صوفی زمین کی طرح ہے کہ اس پر گندگی ہر قسم کی ڈالی جاتی ہے مگر وہ حرکت نہیں کرتی۔"

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اور اس قسم کی اور جو تعریفیں کی گئی ہیں وہ تصوّف کی اصل حقیقت کو بیان نہیں کرتیں، بلکہ تصوّف کے مظاہر اور اس کی کیفیاتِ گوناگوں ہیں، ان میں سے کسی ایک مظہر یا کیفیت کا اظہار کرتی ہیں۔ تصوّف کی تعریف اور اس کی اصل حقیقت ہے تزکیۂ نفس اور تجلیۂ باطن کر کے ایسا پاک و صاف اور روحانی کمالات اور اخلاقی بلندی کے اعتبار سے ایسا بن جانا کہ دل عشقِ الٰہی کا گہوارہ ہو، اور اس کی وجہ سے وہ سراپا سوز و گداز اور ہمہ تن جذب و شوق ہو، اس کا ہر عمل تقرب و رضائے الٰہی کے لیے ہو، اس کی نیت میں خلوص اور اس کے ارادوں میں عزم و بلند نظری ہو، اس کو خواہشاتِ نفس پر پورا کنٹرول اور اقتدار و اختیار ہو، اور وہ ان کا تابع اور غلام نہ ہو۔ جب ایک انسان میں یہ صفات و کمالات پیدا ہو جاتے ہیں تو وہ اخلاقِ فاضلہ سے آراستہ و پیراستہ اور اخلاقِ فاسدہ و رذیلہ سے پاک و صاف ہو کر اہلِ عالم کے لیے سراپا محبّت و غم گساری بن جاتا ہے اور خلقِ خدا کی خدمت اس کا شعار اور وظیفۂ حیات ہو جاتی ہے، وہ ہر شخص کے دکھ درد کو اپنا دکھ درد اور اُس کے غم کو اپنا غم سمجھتا ہے، اس کو ہر چیز میں حسن و جمالِ ایزدی اور

ہر مخلوق میں صانع عالم کا کمال صناعی و کاریگری نظر آتا ہے۔ وہ کسی ایک مقام پر ٹھہرتا اور قیام نہیں کرتا بلکہ حسنِ ازل سے زیادہ سے زیادہ قریب حاصل کرنے کے لیے ہمیشہ رواں دواں اور متحرک و جادہ پیما رہتا ہے، مادی دنیا اور عالم ناسوت سے اس کا رشتہ منقطع نہیں ہوتا، وہ بے ہمہ ہو کر بھی با ہمہ ہوتا ہے اور اپنے روحانی، اخلاقی، فکری اور نظری کمالات کا ابر کرم برسا کر اس عالم خاک و باد کو گل و گلزار اور چمنستانِ حسن و لطافت بنا جاتا ہے۔ وہ زمین کو اس کی پستی سے اٹھا کر اس طرح ہم دوش کہکشاں و ثریا بنا دیتا ہے کہ نازنینانِ حرم قدس عروج آدم خاکی کے ترانوں سے نغمہ سنج و زمزمہ پیرا ہو جاتی ہیں۔

اب اگر تصوف یہی ہے تو غور کیجیے کہ پھر اسلام اور قرآن و سنّت کی اسپرٹ اور اس کے سوا کیا ہے، 'تصوّف' کے جو اور کیفیات عزا اوپر بیان کیے گئے ہیں ان سب کی اساس دو چیزیں ہیں ایک تزکیۂ نفس اور دوسری عشق و محبّت اور اطاعتِ الٰہی اور قرآن کی جو تعلیمات ہیں ان کا مرکزی نقطہ بھی یہی چیزیں ہیں۔ قرآن میں جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا ذکر ہے وہاں آپ کے تین فرائض منصبی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک تلاوتِ آیات دوسرا تزکیۂ نفس اور تیسرا تعلیم کتاب و حکمت، ھوالذی بعث فی الامیین رسولاً منھم یتلو علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ، اس کے علاوہ متعدد مواقع پر فرمایا گیا کہ نفس انسانی میں فسق و فجور اور صلاح و تقویٰ کی استعداد اور صلاحیت ودیعت کی گئی ہے، پس فوز و فلاح انھیں لوگوں کے لیے ہے جو نفس کا تزکیہ کرتے ہیں اور جو ایسا نہیں کرتے ان کے لیے نامرادی اور ناکامی کے سوا کچھ نہیں، ارشاد ہوا: فالھمھا فجورھا وتقواھا ہ قد افلح من زکّٰھا وقد خاب من دسّٰھا۔ تزکیۂ نفس کی جگہ جگہ تعلیم کے ساتھ ہوا پرستی اور خواہشاتِ نفس (NEGATIVE PASSIONS) کے اتباع اور ان کی پیروی کی سخت مذمت کی گئی اور اس سے مجتنب رہنے کا حکم دیا گیا ہے، اس حکم کی تعمیل کس طرح ہوگی؟ عشق و محبت الٰہی اور اطاعت احکام خداوندی کے ذریعے! پورا قرآن

اسی ایک نقطے کی تشریح و توضیح اور تفصیل ہے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ کے جو صفات بیان کیے گئے ہیں وہ تین قسم کے ہیں۔ (۱) صفات جمالی (۲) صفات کمالی (۳) اور صفات جلالی ان تینوں قسم کے صفات کا مجموعی تقاضا اور مطالبہ یہ ہے کہ خدا مسلمانوں کا آقا اور حاکم بھی ہے اور ان کا محبوب و معشوق بھی۔ اس بنا پر اسلام میں اطاعت اور محبّت دونوں ساتھ ساتھ چلتی ہیں، ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ پہلی چیز یعنی اطاعت کا تعلّق احکام ظاہریہ کے ساتھ ہے جن کے مجموعے کو عرف عام میں شریعت کہتے ہیں اور دوسری چیز یعنی عشق و محبّت الہیٰ، اس کا تعلّق انسان کے باطن اور اس کے دل کے ساتھ ہے، اس کا نام طریقت ہے، اسلام میں دونوں ایک دوسرے سے الگ نہیں، بلکہ دونوں ایک کل کا جز اور ایک ہی وحدت کے دو عناصر ترکیبی ہیں، ایک اگر جسم ہے تو دوسری رُوح، زندگی انھیں دونوں کے امتزاج اور التیام سے بنتی ہے۔

لیکن دنیا کی کسی تحریک اور تنظیم میں بھی جو لوگ اس سے وابستہ ہوتے ہیں وہ سب فکر و نظر، عقیدہ و عمل اور جذبات و شخصی امیال و عواطف کے اعتبار سے ایک ہی مقام اور مرتبہ کے نہیں ہوتے، بلکہ کچھ لوگ اعلیٰ مرتبہ کے ہوتے ہیں، کچھ متوسط اور کچھ ادنیٰ درجے کے، پھر ان میں بھی ایک دو نہیں سیکڑوں اضافی مراتب و مدارج ہوتے ہیں، یہ فرق مراتب و مدارج اسلام میں بھی ہے، چنانچہ قرآن مجید میں اصحاب خیر اور ارباب صلاح و نیکی کے تین مدارج بیان کیے گئے ہیں۔ ایک وہ جنھیں مومنین کے عام لقب سے بیان کیا گیا ہے دوسرے وہ جنھیں اصحاب الیمین، یعنی دائیں بازو والے (RIGHTIST) کہا گیا ہے اور تیسرے وہ جن کا مرتبہ و مقام سب سے اونچا ہے، انھیں مقربون کے خطاب سے نوازا گیا ہے۔ یہ فرق مراتب قرن اوّل کے مسلمانوں میں بھی تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحیح حدیث میں اس فرق مراتب کی بنیادوں کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ ایک شخص جس کے متعلق محدثین کا بیان ہے کہ وہ جبریل امین تھے آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور پوچھا:——

یا رسول اللہ! ایمان کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ اور یوم آخرت وغیرہ پر اعتقاد رکھنا۔ اب اس نے دریافت کیا: اسلام کیا ہے؟ آپ نے جواب دیا: عبادت کرنا

اور احکامِ الٰہی کو بجا لانا، آخر میں اس نے سوال کیا: احسان کیا ہے؟ ادھر سے ارشاد ہوا: ان تعبد اللہ کانک تراہ، فان لم تکن تراہ فانہ یراک: یعنی احسان یہ ہے کہ خدا کی عبادت اس طرح کرو کہ گویا تم اسے دیکھ رہے ہو، اور اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو تو یہ سمجھو کہ وہ تو تم کو دیکھ رہا ہے، احسان کا لفظ حسن سے مشتق اور باب افعال کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: کسی کام کو بکمال حسن وخوبی انجام دینا، اس سے اسم فاعل کے صیغہ کی جمع محسنون قرآن مجید میں آئی ہے: وھم محسنون صنعا۔ یہ وہی لوگ ہیں جن کو قرآن مجید میں "المقربون" یا "السابقون الاولون" فرمایا گیا ہے۔ جس کو اسلامی تصوّف کہا جاتا ہے وہ درحقیقت یہی احسان ہے، تصوّف کا لفظ دوسری صدی ہجری میں پیدا ہوا، اس سے پہلے تصوّف کے مظاہر اور اس کے انوار وبرکات کو احسان کے لفظ سے ہی تعبیر کیا جاتا تھا۔ جب کسی کو یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے تو وہ خدا کا ہاتھ، اس کی مشیّت اور اس کی زبان بن جاتا ہے، چنانچہ ایک حدیث میں اس کا صاف ذکر ہے، اور قرآن مجید میں بھی اللہ تعالےٰ نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ احد میں دشمنوں کی طرف کنکریاں پھینکیں تو فرمایا: وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی۔ جب آپ نے کنکریاں پھینکیں تھیں تو آپ نے نہیں اللہ نے پھینکی تھیں، صلح حدیبیہ کے موقعے پر آنحضرت نے شجرۃ الرضوان کے نیچے صحابہ سے بیعت لی تو قرآن میں فرمایا گیا: "ید اللہ فوق ایدیھم" اللہ کا ہاتھ ان لوگوں کے ہاتھ پر تھا۔ اقبال نے بھی یہ مضمون اس طرح بیان کیا ہے:۔

ناموسِ ازل را تو امینی تو امینی　　　دارائے جہاں را تو یساری تو یمینی

اے بندۂ خاکی تو زمانی تو زمینی　　　صہبائے یقیں درکش و از دیر گماں خیز

از خواب گراں، خواب گراں خواب گراں خیز

از خواب گراں خیز

اردو میں اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:۔

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے

یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

اسلام کے قرن اوّل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فیضِ صحبت اور آپ کی تعلیم و تربیت کے باعث جو شخص بھی کہ ایمان لاتا اور آپ کے ساتھ رہتا تھا اسے خود بخود احسان کا مرتبہ و مقام حاصل ہو جاتا تھا اور اسے ان روحانی ریاضتوں، مجاہدوں اور ان اوراد و وظائف کی ضرورت نہیں ہوتی تھی جن کو بعد میں صوفیا نے مرتبۂ احسان کو حاصل کرنے کی غرض سے ایجاد کیا اور انھیں اپنے معمولات میں داخل کیا، چنانچہ زمانۂ مابعد کے ایجاد کردہ تصوّف کی اصطلاح کے ماتحت اگرچہ قرن اوّل کے مسلمان صوفی نہیں تھے اور نہ ان کے سے معمولات رکھتے تھے، لیکن احسان کے مرتبۂ اعلیٰ پر فائز تھے، یہی وجہ ہے کہ تصوّف کے جتنے سلسلے ہیں وہ سب ان پر منتہی ہوتے ہیں۔

لیکن دوسری صدی ہجری میں جب نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہے اور نہ آپ کے صحبت یافتہ تو مختلف اندرونی اور بیرونی اسباب کے باعث اسلامی معاشرے میں خلفشار اور اختلال و انتشار پیدا ہونا شروع ہوا اور مجموعی طور پر اعتقاد اور عمل کا وہ معیار باقی نہ رہا جو پہلے تھا۔ پہلے ایمان کا لازمی نتیجہ احسان ہوتا تھا، اب یہ صورتِ حال باقی نہیں رہی۔ اب حسن عمل کا دائرہ تنگ ہونے لگا، اس کی وسعتیں سمٹنے لگیں، عبادت بے روح اور بندگی بے جان ہونے لگی۔

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ایک طرف یونانی علوم و فنون اور رومی و ساسانی افکار و نظریات نے اسلامی فکر کو متاثر کرنا شروع کیا اور اسلامی کردار و عمل کے لیے بھی گوناگوں معاملات و مسائل پیدا ہو گئے تو اب ان حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے تین طبقات پیدا ہوئے، ایک متکلمین کا دوسرا فقہا کا اور تیسرا صوفیا کا، اوّل الذکر طبقے نے اپنی کوششوں اور جد و جہد کو اسلامی عقائد کی تحقیق و تنقیح اور ان پر بحث و گفتگو تک محدود رکھا، فقہا کا کام احکام و مسائل شریعت کی ترتیب و تدوین اور استنباط و استخراجِ مسائل تھا۔ اور صوفیا نے اپنے آپ کو روحانی تعلیم و تربیت کے لیے وقف کر دیا، یہ وقت تھا جب کہ تصوّف کا ظہور بحیثیت ایک فن اور ادارہ کے ہوا، ان حضرات نے روحانی تعلیم و تربیت کا جو نظام مرتب کیا اس کا تار و پود قرآن و حدیث سے ہی تیار ہوا تھا۔ مثلاً توبہ، تسبیح

وتہلیل، ذکر مراقبہ، زہد، توکّل، قناعت، استغنا، فقر، وغیرہ۔ چونکہ اس زمانے میں بنی امیہ کے ظلم وستم اور ان کے جبر و تشدد کی وجہ سے ملک میں انتشار اور بدامنی و بے چینی کا دور دورہ تھا اس بنا پر حضرات صوفیا نے گوشہ گیری اختیار کرلی اور حکومت اور اس کے کارندوں سے کوئی واسطہ نہیں رکھا، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ حضرات صوفیا نے روحانی تعلیم و تربیت کے ذریعہ سماج کی نہایت اہم اور قابل قدر خدمات انجام دیں۔

لیکن چوتھی صدی ہجری کے بعد جب اسلام کے دوسرے اداروں پر زوال آیا، مثلاً علم الکلام اسلام کی طرف سے دفاع کا ایک وقتی حربہ تھا وہ مقصود بالذات ہو گیا اور مذہب اپنی شکل و صورت میں پس منظر میں آگیا، فقہ میں اجتہاد کا دروازہ بند ہوا اور تقلید کا دور شروع ہوا تو اب تصوّف بھی خالص اور بے میل نہیں رہا۔ اس پر یونان کے فلسفۂ اشراق (NEOPLATONISM) مسیحی رہبانیت، ایران کی مزدکیت اور ہندستان کے فلسفۂ ویدانت کے اثرات پڑنے شروع ہوئے۔ جیسا کہ قاعدہ ہے شروع شروع میں یہ اثرات کم اور زیادہ نمایاں نہیں تھے، مگر وقت گزرنے کے ساتھ یہ اثرات بڑھتے رہے، یہاں تک کہ تصوّف کا اب ایک اسکول نہیں دسیوں اسکول بن گئے اور صوفیا گروہ در گروہ ہو کر مختلف سلسلوں کی شکل میں بٹ گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس طرح علماء کی دو قسمیں ہو گئیں ایک علمائے حق اور دوسرے علمائے سو صوفیہ کے بھی دو حصّے ہو گئے۔ ایک حصّہ ان صوفیا کا تھا جنھوں نے شریعت کا احترام باقی رکھا اور اس کا رشتہ طریقت سے منقطع نہیں ہونے دیا، اور دوسرا حصّہ ان صوفیا کا تھا جنھوں نے شریعت کو نظر انداز کر دیا اور عشق الٰہی کے نام پر ہر اُس دیوانگی کو جو احکام شریعت کے خلاف تھی روا رکھا۔ ابوالفضل نے آئینِ اکبری میں اور شاہ ولی اللہ الدہلوی نے اپنے مکتوبات میں تصوّف کے ان سلسلوں کا نام بنام ذکر کیا ہے۔

صالح تصوّف کے جو سلسلے ہندستان میں پھلے پھولے اور ان کی بڑے پیمانے پر اشاعت ہوئی چار ہیں۔ نقشبندیہ، قادریہ، چشتیہ، سہروردیہ، ان سے بعض شاخیں بھی پھوٹیں مثلاً فردوسیہ، صابریہ، اویسیہ وغیرہ، لیکن سب سے بڑے سلسلے یہی ہیں

اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ ان سلاسل تصوّف کے اکابر اولیاء و مشائخ نے اس ملک میں بنی نوع انسان کی عموماً اور اسلام کی خصوصاً جو خدمات انجام دی ہیں وہ نہایت عظیم الشان ہیں۔ انھوں نے توحید، عشقِ الٰہی اور محبّت انسانی کا ساز اس سوز و گداز اور خلوص سے چھیڑا اور اپنے اعلیٰ اخلاق و کردار اور جذبۂ خدمت انسانی کا ایسا مظاہرہ کیا کہ اپنے اور پرائے ہندو، مسلمان اور سکھ سب اس سے متاثر ہوئے، ان کی خانقاہیں درحقیقت وہ شفاخانے تھے جن میں مذہب و ملّت کے امتیاز کے بغیر ہر قسم کے دردِ دل کے بیمار اور ضرورت مند آتے تھے اور دارو ئے شفا لے کر واپس ہوتے تھے، آج ان کے مزارات و مقابر ملک کے گوشے گوشے میں پھیلے ہوئے ہیں اور عوام و خواص ہر ایک کی عقیدت گاہ ہیں۔ اقبال کو بھی ان حضرات سے غیر معمولی ارادت و عقیدت تھی، چنانچہ انھوں نے یورپ جاتے وقت حضرت نظام الدین اولیاء کے مزار پر حاضر ہو کر اور پھر سرہند میں حضرت مجدّد الف ثانی کے مزار پر ارادت و عقیدت کے جو پھول چڑھائے ہیں وہ سدا بہار ہیں اور ارباب ذوق کے مشامِ جاں کو معطّر کر رہے ہیں۔

لیکن فطرت کے قانون "ہر کمالے را زوالے" کے مطابق جب اسلام پر زوال آیا تو اس کے علمی اور اصلاحی ادارے بھی اس کی زد سے محفوظ نہ رہ سکے، چنانچہ اب تصوّف بھی وہ نہیں رہا۔ اس کی روح ختم ہو گئی اس کی فعالیت جاتی رہی پہلے خانقاہیں اصلاحِ باطن کے مراکز ہوتی تھیں، عوام اور خواص ہر ایک تک ان کی آواز پہنچتی تھی، وہ سراپا حرکت و عمل ہوتی تھیں، لیکن اب ان پہ سکون طاری ہو گیا، خاموشی چھا گئی، عرس اور قوالی کے سوا ان کا کوئی اور مشغلہ نہ رہا۔ حکیم ثنائی نے کیا عجیب و غریب مصرعہ کہا ہے: گرفتہ چینیان احرام ومکی خفتہ در بطحا۔ یہی کیفیت یہاں تھی، پورا عالم اسلام درد و کرب سے چیخ رہا تھا، اخلاقی زوال و انحطاط انتہا کو پہنچ گیا تھا، روحانی قدریں پامال ہو گئی تھیں، مسلمانوں کے پاس نہ دین رہا تھا اور نہ دنیا۔ مگر اس کا احساس اور اس صورتِ حال کو بدلنے کا جذبہ نہ مدرسوں میں تھا اور نہ خانقاہوں میں، سب پر جمود طاری تھا اور حرکتِ عمل مفقود! مدرسوں اور خانقاہوں کی یہ عام حالت صرف انیسویں اور بیسویں

صدی میں نہیں تھی جو اقبال کا عہد ہے، بلکہ حضرت شاہ ولی اللہ کے زمانے میں بھی تھی چنانچہ دوسرے طبقات کے ساتھ شاہ صاحب نے ان دونوں پر بھی بہت سخت تنقید اور ان کی مذمت کی ہے، شاہ صاحب سے پہلے شیخ احمد سرہندی نے بھی اپنے مکتوبات میں اپنے زمانے کے عام علما کے ساتھ اس عہد کے ارباب تصوّف پر کڑی اور سخت تنقید کی ہے، پھر حضرت مجدد الف ثانی کا کیا ذکر؟ ہر طبقے میں اچھے بُرے لوگ ہر زمانے میں رہے ہیں، چنانچہ اکابر اولیا اور اعاظم صوفیا و مشائخ جن کے انفاس قدسیہ سے ظلمت کدہ عالم جلوہ گاہ انوار و تجلیات بن گیا ایک طبقہ متصوفین کا ایسا ضرور رہا ہے جنھوں نے شریعت میں بدعتیں جاری کیں اور اپنے اقوال و ہفوات سے اسلامی فکر کے چشمۂ صافی کو گندہ اور خراب کیا۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ متوفی ۷۲۸ھ نے اپنی تصنیفات میں اور ان سے بھی پہلے علامہ ابن جوزی متوفی ۵۹۷ھ نے اپنی کتاب "تلبیس ابلیس" میں اسی طبقہ کو ہدف مطاعن و طنز و تنقید بنایا ہے، اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ اس دور سے بھی بہت پہلے یعنی دوسری اور تیسری صدی ہجری میں بھی فقہا نے صوفیا پر اس لیے تنقید کی ہے کہ صوفیا ترک دنیا اور عزلت گزینی کی جو تعلیم دیتے تھے، وہ فقہا کے نزدیک اسلام کی تعلیم کے خلاف تھی۔ لیکن فقہا اور صوفیا کا یہ اختلاف ایسا ہی تھا جیسا کہ محدثین اور فقہا کا، یا علمائے مدینہ اور علمائے عراق کا۔ یہ اختلاف دونوں طرف سے افراط و تفریط اور چند غلط فہمیوں پر مبنی تھا جو معاصرت کا لازمی نتیجہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ ملت اسلامیہ نے محدثین اور فقہا ان دونوں کی اہمیت اور عظمت کو تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح ہم دوسری اور تیسری صدی کے فقہا کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس عہد کے صوفیا کی عظمت و فضیلت کے بھی قائل ہیں۔

اب تصوّف کی اس سرگزشت کو ذہن میں رکھ کر کلام اقبال کا مطالعہ کیا جائے تو صاف نظر آئے گا کہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ اسلام کی روح اور قرآن کی اسپرٹ ہے جیسا کہ عرض کیا گیا تصوّف کی اصل حقیقت احسان ہے اور اس حیثیت سے تصوّف اسلام سے الگ کوئی چیز نہیں بلکہ وہ عین اسلام ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ اقبال،

"احسان" جو اصل تصوّف ہے اس کے داعی اور مبلّغ ہیں نہ کہ منکر، اقبال کے یہ افکار پورے کلام میں جزوی طور پر پھیلے ہوئے ہیں مثلاً احسان کی جو تعریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے اقبال اسی مضمون کو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی، نہ صاحب کشاف

تزکیۂ نفس کی نسبت کہتے ہیں:۔

دل سوز سے خالی ہے نظر پاک نہیں ہے
پھر اس میں عجب کیا کہ تو بے باک نہیں ہے

فقر اور درویشی سے متعلق فرماتے ہیں:۔

مرا طریق امیری نہیں غریبی ہے
خودی نہ بیچ فقیری میں نام پیدا کر

تصوّف کا ایک اہم رکن معرفت نفس ہے، ارشاد ہوا: من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔

اقبال کہتے ہیں:۔

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

اسی طرح اقبال نے انسان کامل اور مرد مومن کے جو اوصاف و کمالات بیان کیے ہیں وہ سب وہ ہیں جو قرآن مجید کے: مقربون والسابقون الاولون۔ اور محسنون پر صادق آتے ہیں، اقبال کے یہ افکار و خیالات ان کے کلام میں اس شد و مد اور تکرار سے بیان ہوئے ہیں کہ بعض اوقات اس تکرار سے اکتاہٹ سی محسوس ہونے لگتی ہے، انھیں منتشر خیالات کو انھوں نے یکجا طور پر مثنوی اسرار خودی اور مثنوی رموز بے خودی میں کمال فصاحت و بلاغت اور جوش و خروش سے بیان کیا ہے، گویا یہ دونوں مثنویاں فکر اقبال کا متن ہیں اور ان کے علاوہ جو کچھ ہے

وہ اس متن کی شرح اور اس کی تفصیل و توضیح ہے۔

اقبال نے ان مثنویوں میں جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے :-

"قدرت نے ہر انسان میں فکر و نظر اور جہد و عمل کی چند در چند استعدادیں اور صلاحیتیں ودیعت کی ہیں، قدرت کا منشا یہ ہے کہ ہم اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لائیں، انھیں ترقی دیں اور پروان چڑھائیں، ان کی مجموعی ترکیب، نشو و نما اور ان کے ارتقا سے ہی ایک انسان کی ذات، ایغو یا خودی تشکیل پذیر ہوتی ہے، خودی دو قسم کی ہے ایک مخلوق کی خودی جو ممکنات عالم کے حصار میں محبوس اور مقید ہے اور ایک خالق عالم و آفرینندۂ روزگار کی خودی، یہ مطلق اور لامحدود ہے، یہ عالم ہست و بود، دنیائے رنگ و بو جو کچھ بھی ہے اسی مطلق خودی کی جلوہ گاہ ہے، اسی کی بدولت اس کا ظہور رہوا ہے۔ اپنی خودی کو مستحکم کرنا اور اس کو ترقی دینا یہی ہے انسانی خودی کا مقصد آفرینش اور غایت تخلیق ہے، اب سوال یہ ہے کہ یہ خودی جو جوہر زندگی ہے کیوں کر مستحکم، پائیدار اور ترقی پذیر ہو سکتی ہے؟ اقبال اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تخلیق مقاصد، آرزوؤں اور تمناؤں اور عشق و محبت کے ذریعہ! فرماتے ہیں :-

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

پھر کہتے ہیں: محبت کے ہزاروں مقام اور ہزاروں رنگ ہیں لیکن تکمیل خودی میں محبت کا جو عنصر درکار ہے وہ کسی ایک انسان کامل کی محبت اور اس کے ساتھ عشق ہے تاکہ سیرت اور کردار اس کے رنگ میں رنگ جائے اور اس کے سانچے میں ڈھل جائے، یہ انسان کامل محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے، کہتے ہیں :-

در دلِ مسلم مقامِ مصطفےٰ است
آبروئے ما ز نامِ مصطفےٰ است

اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے عشق و آرزو کے علاوہ خودی کے لیے جس تربیت کی ضرورت ہے اس کے تین مرحلے ہیں (۱) اطاعت (۲) ضبط نفس اور (۳) نیابت الٰہی،

اطاعت اور ضبط نفس کے سلسلے میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ بعینہٖ قرآن کی ترجمانی ہے جہاں جہاں آیات پر آیات سے تلمیح کرتے اور ان کا حوالہ دیتے چلے گئے ہیں، نیابت الٰہی سے مراد تسخیر کائنات اور عناصر پر حکمرانی و فرماں روائی ہے، یہاں بھی قرآن میں تسخیر کائنات کا جو ذکر ہے اس سے استدلال کیا ہے، ظاہر ہے جس طرح اطاعت اور ضبط نفس کا مرحلہ علم دین کے بغیر طے نہیں ہو سکتا نیابت الٰہی کی منزل علم کائنات کے بغیر سر نہیں ہو سکتی یہ وہ مقام ہے جہاں دین اور دنیا دونوں مجتمع ہوتے ہیں اور رہبانیت یا زندگی سے فراریت (ESCAPISM) کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اپنی آرزو اور تکمیل کی راہ میں خودی کو ممکنات و حوادث عالم سے سابقہ پیش آتا ہے وہ ان سب کا بڑی دلیری سے مقابلہ کرتی ہے، وہ کسی مقام پر ٹھہرتی نہیں، وہ کسی جگہ سکون پذیر و راحت آشنا نہیں ہوتی۔ بلکہ ہمیشہ رواں دواں اور متحرک و فعال رہتی ہے، وہ سراپا حرکت و عمل رہتی ہے، یہ مثنوی اسرار خودی کا لُبِ لباب اور حاصل ہے۔ اس کے بعد مثنوی رموز بے خودی میں اقبال نے اس پر بحث کی ہے کہ قوم کس طرح بنتی ہے اس کی تعمیر و تشکیل کے عناصر ترکیبی کیا ہیں؟ پھر توحید کی حقیقت، مقام رسالت، ملت اسلامیہ کی خصوصیات، قرآن کے دستورِ زندگی اور آئین ملت اسلامیہ ہونے پر نہایت سیر حاصل، جامع اور بلیغ گفتگو کی ہے، مثنوی مولوی معنوی کی نسبت کہا جاتا ہے "ہست قرآن در زبان پہلوی" اگر یہ صحیح ہے تو اس کا اطلاق اقبال کی ان دو مثنویوں پر بدرجۂ اولیٰ ہونا چاہیے، غور فرمائیے، اقبال نے یہ جو کچھ کہا ہے کیا اسلام اور احسان کے علاوہ وہ کوئی اور چیز ہے، ہرگز نہیں! پس جس طرح ان کو منکرِ اسلام نہیں کہا جا سکتا، اصلی اور حقیقی تصوف کا بھی منکر نہیں کہا جا سکتا، بلکہ حق یہ ہے کہ وہ دونوں کے زبردست داعی اور مبلغ ہیں۔

البتہ اقبال نے جہاں رسمی اسلام پر تنقید کی ہے کہ:-

رہ گئی رسمِ اذاں روحِ بلالی نہ رہی

رسمی تصوف جس کا اوپر ذکر ہوا اس پر بھی تنقید کی ہے۔ ان کی تنقید کے وجوہ د

اسباب یہ ہیں :-

(۱) اس رسمی تصوّف پر افلاطون اور فلاطینوس کا اثر سب سے زیادہ پڑا ہے، گوشہ گیری، زندگی کے حقائق اور اس کے فرائض و واجبات سے گریز، حرکت و عمل کے بجائے سکون وجمود یہ سب اسی اثر کا نتیجہ ہے۔ زہد، توکّل اور فقر اسلام کے صفات محمودہ ہیں۔ لیکن ان کا مطلب ہرگز وہ نہیں ہے جو ارباب تصوّف نے مراد لیے ہیں، وہ غلط ہیں، ان معانی سے تعطّل اور جمود، فراریت اور مجہولیت کے اوصاف پیدا ہوتے ہیں، اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد حرم کے درد کا درماں کرنا اور خودی کی نگہبانی کرنا ہے، اگر یہ نہیں تو کچھ بھی نہیں :- کہتے ہیں:

یہ حکمت ملکوتی، یہ علم لاہوتی — حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ ذکر نیم شبی، یہ مراقبے، یہ سرور — تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

اقبال کے نزدیک اصل فقر وہ ہے جس سے خودی کو استحکام اور فروغ حاصل ہو، نہ یہ کہ اس سے خودی ضعیف و کمزور ہو، کہتے ہیں:-

فقر کافر خلوت دشت و در است
فقر مومن لرزۂ بحر و بر است
زندگی آں را سکونِ غار و کوہ
زندگیِ ایں را ز مرگ با شکوہ
آں خدا را جست از ترکِ بدن
ایں خودی را بر فسانِ حق زدن

(۲) دوسری جانب تصوّف پر ہند و فلسفہ ویدانت کا اثر پڑا اور اس کی وجہ سے فنا اور وحدت الوجود کا نظریہ اس زور شور سے پیدا ہوا کہ گھر گھر پھیل گیا، اور ہمارے شعر و ادب کے ایوان اس کے آوازہ اور دمدمے سے گونج اٹھے، اقبال نے اس بنیاد پر بھی رسمی یا ان کے بقول عجمی تصوف پر بھی سخت تنقید کی اور انھیں اسلام کی تعلیم، اس کی روح اور اسپرٹ کے خلاف قرار دیا ہے۔

لیکن آخر میں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ جس طرح اقبال نے افلاطون کے نظریۂ اعیان ثابتہ پر یا حافظ اور سنائی پر جو تنقید کی ہے اس کو خلیفہ عبدالحکیم اور یوسف حسین خاں وغیرہ نے اقبال کی بے اعتدالی اور اس کو غلط فہمی پر مبنی قرار دیا ہے، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اقبال نے اپنے نقطۂ نظر سے تصوّف کے بعض افکار و نظریات مثلاً فنا، فقر، توکل، وحدت الوجود، اور زہد کی جو تعبیر کی اور پھر اس پر تنقید کی ہے اس پر صوفیا کے نقطۂ نظر سے علمی اور نظری بحث و گفتگو کرنے کی بڑی گنجائش ہے، لیکن یہاں اس کا موقع نہیں، اس کے لیے ایک مستقل مقالہ درکار ہے، بہرحال صوفیا اپنی طرف سے معذرت کرتے ہوئے اقبال سے کہہ سکتے ہیں۔

کچھ تو ہوتے ہیں محبّت میں جنوں کے آثار
اور کچھ لوگ بھی دیوانہ بنا دیتے ہیں

پروفیسر پشپ

طریق خانقہی اور کلامِ اقبال

مقالہ شروع کرنے سے پہلے اپنی ایک کوتاہی کو تسلیم کرنا مناسب سمجھتا ہوں کہ موضوع پر غور و خوض کرتے وقت میں نے اقبالیات سے زیادہ کلام اقبال ہی کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ لہذا تصوّف کے (خصوصًا وجودی اور شہودی تصوّرات کے) ارتقا پر یا نظام خانقہی کے تاریخی پس منظر پر الگ سے بحث کرنے کی چنداں ضرورت نہیں سمجھی۔ ہاں طریق خانقہی کے جو عوامل و عواقب کلام اقبال میں ابھر کر ہمارے سامنے آتے ہیں، ان پر نظر ڈالتے وقت علامہ کے چند نثری ملفوظات اور نظریات کی طرف بھی آنکھ اٹھانا پڑی ہے، تاکہ کلام میں ظاہر کیے گئے ارشادات کا ذہنی پس منظر پیش ہو سکے۔

اسلام میں مذہبی تصوّرات کی نئی تشکیل پر غور کرتے ہوئے علاّمہ نے ردّ و قبول کا ایک جاندار نظریہ اپنا لیا اور فرسودگی کے خلاف پُرشکوہ آواز اٹھائی۔ ذہنی اعتبار سے مغربی تمدّن کو اسلامی تمدّن کے بعض پہلوؤں کا مزید ارتقا پا کر بھی علامہ نے افکارِ نو کی ناگزیری پر زور دیا۔ انھی کے الفاظ میں "نئے نئے زاویۂ نگاہ نمایاں کیے گئے ہیں۔ پرانے مسئلے تازہ تجربے کی روشنی میں دوبارہ حل کیے گئے ہیں۔ نئے نئے مسائل بھی رونما ہوئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسانی شعور اپنے سب سے پرانے بنیادی تعینات زمانی و مکانی اور حادثات پر غالب آ رہا ہے۔" (ملاحظہ ہو لکچر ع[6])

شعورِ انسانی کے تاریخی ارتقا کی پہچان نے ہی علامہ کو وہ جراءتِ رندانہ بخشی جو الہیات کی تشکیلِ نو میں اپنا جوہر دکھا سکی۔ اسی جراءتِ رندانہ کی برکت ہے کہ وہ اپنے پیش رو علما سے اختلاف کے امکان کی بات کہہ سکے اور برملا کہہ سکے۔

"ہمارے سامنے صرف یہی راستہ ہے کہ ہم جدید علوم کا احترام کریں، لیکن آزادیٔ فکر کو ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ اور ان علوم کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کی کوشش کریں چاہے اس سلسلے میں ہم کو ان حضرات سے اختلاف ہی کرنا پڑے جو ہم سے بہت پہلے گزر چکے ہیں۔" (ملاحظہ ہو لکچر ۶)

اپنے چند مکاتیب میں بھی علامہ نے تصوّف کے بارے میں اپنے نظریے کو واضح کیا ہے۔ چنانچہ ایک مکتوب میں تصوّف کے غیر عجمی ماخذ پہ دو ٹوک بات کہی ہے۔ "اس میں ذرا شک نہیں کہ تصوّف کا وجود سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔" (اقبال نامہ ص ۳۸، ۳۹)

اسرارِ خودی کے فوراً بعد لکھے گئے ایک خط میں وہ افلاطونی تعلیم قضا کو ایک یونانی بے ہودگی، قرار دے چکے تھے۔ بقول انھی کے:۔

"میرے نزدیک یہ تعلیم قضا غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفے سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے۔

تصوّف کی عمارت اسی ایرانی بیہودگی پر تعمیر کی گئی۔"

(مطالعات و مکاتیب علامہ اقبال ص ۲۲۹، مکتوب مورخہ ۱۹ جنوری ۱۹۱۶ء مؤلفہ سید اختر الاسلام)

جن دنوں یہ مکتوب لکھا گیا ہے ان دنوں (یعنی ۱۹۱۶ء میں) علامہ رموزِ بے خودی بھی نظم کر رہے تھے اور تصوّف کی تاریخ بھی لکھ رہے تھے۔ لہٰذا تصوّف کے علمی اور عملی دونوں پہلوؤں پر نہایت باریکی اور سنجیدگی سے غور کر رہے تھے۔ تصوّف کو انھوں نے بالکل قابلِ مذمت سمجھا ہو ایسی بات نہیں۔ لاہور سے ۱۳ر فروری ۱۹۱۶ء کو لکھے گئے ایک خط میں انھوں نے تصوّف کے روشن پہلو کا اعتراف بھی کیا ہے۔

لکھتے ہیں :-

"تصوّف کے ادبیات کا وہ حصّہ جو اخلاق وعمل سے تعلق رکھتا ہے، نہایت قابل قدر ہے، کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز وگداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔ فلسفے کا حصّہ محض بے کار ہے۔ اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں قرآن کے مخالف۔"

(مطالعات و مکاتیب علامہ اقبال ص ۴۱۔ ۲۳۰)

ہندی ایرانی تصوّف کی رُو سے مسئلۂ فنا پر اپنے شدید ردِّ عمل کو علامہ نے اپنے ایک مکتوب میں یوں ظاہر کیا ہے :-

"لیکن ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلۂ فنا کی تفسیر ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارۂ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی۔ ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔"

(اقبال نامہ ص ۲۰۳)

ردّ عمل کے اس دو ٹوک اظہار سے دو باتیں بالکل نمایاں ہیں۔ ایک یہ کہ علامہ اقبال تصوّف کی انسان پرور اخلاقی اور عملی قدروں کے قائل تھے۔ ایسا ہونا قابل فہم بھی ہے، پھر رومی کے مرید ہندی جو ٹھہرے۔ چنانچہ جگہ جگہ اس اعتراف کے لطیف اشارے ملتے ہیں۔

"رہا نہ حلقۂ صوفی میں سوزِ مشتاقی
فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی

اب حجرۂ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی — خونِ دلِ شیراں ہو جس فقر کی دستاویز

سکوں پرستیِ راہب سے فقر ہے بے زار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو
کہ تجھ سے ہو نہ سکی فقر کی نگہبانی

شیر مردوں سے ہوا بیشۂ تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و مُلّا کے غلام اے ساقی" وغیرہ وغیرہ

دوسری نمایاں بات (اس ردِ عمل میں) یہ ہے کہ اقبال ؒ ان تمام فروعی عناصر کے خلاف نبرد آزما ہیں، جو تصوف کی آڑ میں انسانیت کا شکار کھیلتے ہیں۔ جبھی تو وہ مسئلۂ قضا اور مسئلۂ فنا کی افلاطونی یا ایرانی تفسیروں سے بیزار ہیں۔ صوفی کی قنوطیت پسندی، بے عملی ناخوش اندیشی کی وہ پُرزور مذمت کرتے ہیں، مُلّا کی تقدیر پرستی کے کراماتی آہنگ میں وہ مسکینی، محکومی اور نومیدی کی بے بس آہیں سنتے ہیں، خانقہی رہبانیت کے سکوں پرستانہ توکّل میں وہ شعورِ انسانی کی نفی مانتے ہیں۔ مختصر یہ کہ صوفیانہ لاتعلقی میں پلنے والی شکست خوردگی کو وہ قلندرانہ کردار کی فعال نشو و نما کے لیے مضر ہی نہیں، مہلک سمجھتے ہیں۔ چنانچہ کلامِ اقبال سے ان خدشوں اور اندیشوں کا اظہار اسرار اور رموز کے علاوہ تخلیقات میں بھی، خصوصاً ضربِ کلیم، بالِ جبریل اور ارمغانِ حجاز کی بیشتر نظموں، رباعیات اور قطعات میں بول اٹھا ہے۔ بانگِ درا کی کئی نظموں میں بھی اس کے معنی خیز اشارے ملتے ہیں۔ مثلاً :—

۱۔ " مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیمِ دیں
ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں "

(سید کی لوحِ تربت)

۲۔ " آپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
واعظ کو بھی سکھایا جنگ و جدل خدا نے "

(دنیا شوالہ)

۳۔ " ہے عاشقی میں رسم الگ سب سے بیٹھنا
بتخانہ بھی، حرم بھی، کلیسا بھی چھوڑ دے
سوداگری نہیں یہ عبادت خدا کی ہے
اے بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے "

۴۔ "عجب واعظ کی دینداری ہے یارب
عداوت ہے اسے سارے جہاں سے"

۵۔ "رہ گئی رسمِ اذاں، روح بلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا تلقین غزالی نہ رہی
حیدری فقر ہے، نے دولت عثمانی ہے
تم کو اسلاف سے کیا نسبت روحانی ہے"

(جواب شکوہ)

اسلاف سے نسبت روحانی، کا سوال اٹھا کر اقبال نے ایک نہایت اہم نکتے کو ابھارا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر پرانی روایت کو وقت کے نئے تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ ہونا ہی پڑتا ہے، نہیں تو روایت زندہ نہیں رہ سکتی۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اپنے ہاں کی روحانی میراث کے تئیں اقبال کا رویّہ لاتعلقی یا تساہل کا نہیں بلکہ ادراک اور شعور کے ردّ و قبول کا وہ عملی رویّہ ہے جو بعد میں "جاوید نامہ" کے جمال و جلال میں نکھر اٹھا۔ اقبال کے ذہن نے مشرق و مغرب دونوں کے فکری ورثہ کی جاندار اور صحت مند قدروں کو قبول کیا اور بے کار یا دور از کار باتوں کے خلاف آواز اٹھائی۔ اپنی اس ذہنی کیفیت کو انھوں نے یوں بیان کیا ہے:

" اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی، کبھی پیچ و تابِ رازی"

(بال جبریل غزل ۱۴)

" کیے ہیں فاش رموزِ قلندری میں نے
کہ فکر مدرسہ و خانقاہ ہو آزاد

" نہ فلسفی سے نہ مُلّا سے ہے غرض مجھ کو
یہ دل کی موت وہ اندیشہ و نظر کا فساد"

بانگ درائی دور میں بھی ان کی اس جراءت رندانہ کو سمجھنے کی کوشش میں سرگرداں

طریق خانقہی اور کلامِ اقبال

زہد کو شکایت تھی کہ:۔

"مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے
دل دفترِ حکمت ہے طبیعت خفقانی
رندی سے بھی آگاہ شریعت سے بھی واقف
پوچھو جو تصوّف کی تو منصور کا ثانی
اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی
ہوگا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی"

(زہد اور رندی)

اور اقبال کو بھی اعتراف ہے کہ:۔

"میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا
گہرا ہے مرے بحرِ خیالات کا پانی"

"اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے"

بعد میں جوں جوں اقبال کا مِلّی شعور پختہ ہوتا گیا، ان کا فلسفۂ خودی بھی نکھرتا گیا، اور تصوّف کے فرسودہ نظریے پر پنپنے والے خانقہی نظام کی کمزوریاں اور کوتاہیاں بھی نمایاں ہوتی گئیں۔ سچ تو یہ ہے کہ اسرارِ خودی اور رموزِ بےخودی میں واضح کیے گئے خود آگہی کے انفرادی اور اجتماعی شعور کے تناظر ہی میں اقبال کے ان خدشوں اور اندیشوں کی اصولی نوعیت کو سمجھا جا سکتا ہے۔ علامہ کا تصورِ حیات ایک حرکت پسند تصور تھا، جس کے مطابق زندگی ایک حرکتِ مسلسل ہے، ایک ایسی مسلسل حرکت جو اپنی راہ میں آنے والی تمام رکاوٹوں کو بہا کر اپنے اندر تحلیل کر دیتی ہے، جبھی تو زندگی جاوداں، پیہم رواں، ہر دم جواں بن پاتی ہے۔ اسی نظریۂ حیات کی رو سے کردار کے ہمہ گیر اور ہم آہنگ ارتقا کی بات معنی خیز ٹھہرتی ہے، نہیں تو مومن کی قلندری کا دعویٰ کھوکھلا سنائی دیتا ہے۔

'اسرار' اور 'رموز' کا وہی رشتہ ہے جو خود آگاہ مرد اور خود آگاہ ملّت کا ہونا چاہیے۔ اور اس رشتے کی تصویر کشی کے لیے اقبال نے جن حرکی پیکروں، فعال استعاروں اور معنی خیز بندشوں کی تخلیق کی ہے ان کی بوقلمونی میں شعری جمال اور فکری جلال کے تال میل کا حسین سرگم ہے'۔ اس میں خود گری بھی ہے خود شکنی بھی۔ خود نگری بھی ہے' خود گیریِ خودی بھی' ہوش و خرد کا ذوقِ تجسس بھی ہے' قلب و جگر کا سوز و ساز بھی۔ گرمئ افکار بھی ہے' لذّت کردار بھی۔ کوشش ناتمام کی خلش بھی ہے' سعیِ پیہم کا جنوں بھی۔ تب و تاب جاودانہ بھی' تکبّر مسلسل بھی' درد و داغ کی تڑپ بھی' سوز و ساز کی مستی بھی۔ مستی شوق بھی' جراءت اندیشہ بھی۔ نگاہ بلند بھی' ضمیر پاک بھی۔ کشاکش نرم و گرم بھی' تب و تراش و خراش بھی۔ عقل گرہ کشا بھی' عشق بلا خیز بھی۔ ستاروں پر کمند ڈالنے کی تمنا بھی' رسوم کہن کے سلاسل توڑنے کا عزم بھی۔ وہ تخریب تمام بھی جو ہر نئی تعمیر کو لازم ہے' وہ زلزلے بھی جن سے وادیوں میں تازہ چشموں کی نمود ہوتی ہے۔ تشنہ و الم کی آتش زیر پائی بھی' سنگ امروز کو آئینۂ فردا بنانے کی مچلتی امنگ بھی۔ ذوق سفر بھی' سوزِ جگر بھی۔ غرض خرد سے جنوں تک خبر سے نظر تک' اور عقل سے عشق تک کی تمام منزل کا سفر پیہم بھی ہے اور ملّت آدم کی استواری کا وہ صحیح شعور اور وجدان بھی جس کے بغیر اخوت کی جہانگیری' اور محبت کی فراوانی' ممکن ہی نہیں۔

ان ہی خصوصیات کی کمزوری یا نفی کا حامل ہونے کے باعث خانقہی نظام کو علامہ نے قابل مذمت گردانا ہے۔ قابل مذمت ہی نہیں' ناقابل برداشت بھی' چنانچہ ضرب کلیم کے بیشتر قطعات اور ابیات میں اس نظام کے علَم برداروں کو ٹوکا ہے۔ ٹوکنے کا حق انھیں تھا بھی' اس لیے کہ عالم اسلام پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔ بقول ان ہی کے:

"میں نہ عارف نہ مجدّد نہ محدّث نہ فقیہ
ہاں مگر عالم اسلام پہ رکھتا ہوں نظر"

انھوں نے خانقہی نظام کو صاف صاف بتادیا کہ:۔

"یہ ذکرِ نیم شبی، یہ مراقبے یہ سرور ۔۔۔ تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں
خرد نے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل ۔۔۔ دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں"

"نماز و روزہ و قربانی و حج ۔۔۔ یہ سب باقی ہیں تو باقی نہیں ہے"

زندگی سے فرار کرنے والا بھلا زندگی کے سرچشمے تک پہنچے بھی کیسے؟

"ز خود گریختہ آشنا چہ می جوئی ۔۔۔ بہ آدمی نہ رسیدی خدا چہ می جوئی"

ایک نئی طلوعِ سحر کے پیغامبر کو ملّائے حرم سے شکایت تھی کہ:۔

"تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال

تری اذاں میں نہیں ہے مری سحر کا پیام"

کرامات باز صوفی کو بھی انھوں نے جڑ کی بات بتا دی کہ:۔

"تری نگاہ یہی معجزات کی دنیا ۔۔۔ مری نگاہ یہی حادثات کی دنیا"

ان کا ذاتی مشاہدہ تھا کہ صوفی اپنی محرومیوں کو ہی برکات ایزدی کا نام دے رہے تھے۔

"مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں ۔۔۔ بہانہ بے عملی کا بنی شرابِ الست
فقیہہ شہر بھی رہبانیت پہ ہے مجبور ۔۔۔ کہ معرکے ہیں شریعت کے جنگ دست بدست"

تسلیم و رضا کی غلط تاویل کر کے توکل کا ڈھونگ رچانے والوں کو علامہ نے تنبیہہ کی:۔

"فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہِ عمل بند
مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا"

"اے پیرِ حرم رسم و رہِ خانقہی چھوڑ
مقصود سمجھ میری نوائے سحری کا"

"تقدیر کے پابند نباتات و جمادات ۔۔۔ مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند"

"نذرانہ نہیں سود ہے پیرانِ حرم کا ۔۔۔ ہر خرقۂ سالوس کے اندر ہے مہاجن"

غرض جو شاعر:۔

"ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی ۔۔۔ اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے"

یا

"ظلامِ بحر میں کھو کر سنبھل جا — تڑپ جا پیچ کھا کھا کر بدل جا
نہیں ساحل تری قسمت میں اے موج — ابھر کر جس طرف چاہے نکل جا"

جیسے آبدار شعر کہتا ہو، بھلا وہ خانقہی نظام کی جان لیوا افسردگی کو کیوں کر نہ ٹوکے؟ وہ بخوبی جانتا تھا کہ :-

"ممکن نہیں تخلیقِ خودی خانقہوں سے — اس شعلۂ نم خوردہ سے ٹوٹے گا شرر کیا"

خانقاہ سے وہ غمناک اٹھا تھا کیوں کہ وہاں اسے زندگی کی نفی نظر آتی تھی، وہاں دھرا ہی کیا تھا؟ "نہ زندگی، نہ محبت، نہ معرفت، نہ نگاہ"۔

حلقۂ صوفی میں ذکر تو تھا، لیکن "بے غم و بے سوز و ساز" فلسفی تھا کہ "دل کی موت" مُلّا تھا کہ اندیشہ و نظر کا فساد، فقیہہ شہر اور "دل کی کشاد؟" اسے تو صوفی نے 'شیوہ ہائے خانقہی سکھا کر' خراب کر دیا تھا۔ جہاں کبھی کسی زمانے میں مدرسے شیری و شہنشاہی ہوا کرتا تھا، وہاں اب فقط 'روباہی' تھی۔ تڑپنے بھڑکنے کی توفیق کے لیے 'دلِ مرتضیٰ' اور 'سوزِ صدیق' مانگنے والا شاعر، خانقہی نظام کی دم گھٹانے والی فضا میں سانس لیتا تو کیسے؟ شاعری کے الفاظ میں :-

"ٹھہر سکا نہ کسی خانقاہ میں اقبال — کہ ہے ظریف و خوش اندیشہ و شگفتہ دماغ"

دنیا کو 'دعوتِ دیدار' ماننے والا شاعر عالم کے بت خانۂ چشم و گوش سے فرار نہیں چاہتا تھا، بلکہ اسے خودی کی منزلِ اولیں سمجھ کر اس سے بہت آگے بڑھ جانے کی تگ و دو میں تھا تا کہ 'طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر' اس جہاں کی بھی سیر کر سکے، جو بے نمود ہوتے ہوئے بھی اس کی شوخیٔ فکر و کردار کا منتظر تھا لیکن وادیٔ لولاک میں اس نے مُلّا کی نظر نورِ فراست سے خالی پائی اور مے خانۂ صوفی کی مئے ناز کو بے سوز، پایا تو محکومی اور آزادی کے اسرار کا انکشاف کیا کہ :-

"رندوں کو بھی معلوم ہیں صوفی کے کمالات — ہر چند کہ مشہور نہیں ان کے کرامات
خود گیری و خودداری و گلبانگ انا الحق — آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات
محکوم ہو سالک تو یہی اس کا ہمہ اوست — خود مردہ و خود مرقد و خود مرگِ مفاجات"

(مُلّا زادہ فہیم لولائی کشمیری کے بیاض سے)

آزادی اور محکومی کی تفاوت کے اسی نکتے کو ایک اور جگہ یوں بیان کیا ہے کہ :-

" آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منوّر   محکوم کا اندیشہ گرفتارِ خرافات
محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا   ہے بندۂ آزاد خود اک زندہ کرامات "

حیات کو زندہ کرامات بنانے والی کردار سازی پر زور دے کر شاعر نے دراصل تعمیرِ خودی کے بنیادی فریضے پر ہی زور دیا ہے۔ گویا کہ تعمیرِ خودی میں کام آجائیں تو فقر و رہبانیت قابلِ قبول ہی نہیں، قابلِ فخر بھی، نہیں تو قابلِ مذمت۔ مثال کے طور پر لیجیے شاہین کا یہ دعویٰ جسے شاعر نے فخریہ انداز میں بیان کیا ہے :

" ازل سے فطرت مری راہبانہ   کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ "

جس شاہین کا یہ دعویٰ ہے اس کی ضربتِ غازیانہ پر بھی تو نظر ڈال لیجیے۔ اس کی راہبانہ فطرت بے بسی کا نہیں، جلال کا اظہار ہے۔ نہیں تو اس کا معمول :-

" جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا   لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ "

عقابی روح کی بیداری بھی تو خودی ہی کا کرشمہ ہے۔ خود آگاہ شاہین جیسے مثالی کردار کی پرداخت و پرورش کو علامہ نے تعلیم کا ایک بنیادی مقصد مانا ہے اور اسی لیے نظامِ تعلیم کو طریقِ خانقہی کی مہلک گرفت سے نجات دلانے کے لیے عقابی روح کی بیداری لازم قرار دی ہے۔ ویسے تو ان کا عقیدہ تھا کہ :-

" شیخِ مکتب ہے اک عمارت گر   جس کی صنعت ہے رُوحِ انسانی "

لیکن خانقہی نظام کے زیرِ اثر مکتب بھی انحطاط پذیر ہو چکے تھے، جبھی تو علامہ کو کہنا پڑا :-

" سبوئے خانقاہاں خالی از مے   کند مکتب رہ طے کردہ را طے "

ایسی خانقاہوں میں درس پانے والے بچوں کی روح انسانی پنپ اٹھتی تو کیسے، عقابی روح بیدار ہو جاتی تو کیوں کر؟ درس دینے والے خود بھی تو جاگ اٹھیں۔ لیکن معاملہ تو اس کے برعکس دکھائی دیتا تھا :-

" شیخِ مکتب کم سواد و کم نظر   از مقامِ خود ندارد او خبر "

صورتِ حال قابلِ غور تھی کہ :-

"شیخِ مکتب کے طریقوں سے کشادِ دل کہاں

کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ"

اس لحاظ سے اقبال کا گلہ صحیح تھا کہ ان خانقہی درس گاہوں میں بچے بالکل نکمّے ہو جاتے ہیں:

"مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر　　چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام"

طالب علم پر یہ خطرناک صورتِ حال واضح کرنے کے لیے علامہ نے اپنا تجربہ یوں پیش کیا:-

"گلا تو گھونٹ دیا اہلِ مدرسہ نے ترا　　کہاں سے آئے صدا لا الٰہ الا اللہ"

حادثات سے آنکھ چرانے والے حقیقت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈالیں بھی تو کیسے ؟ اسی لیے علامہ نے محض کتابی کیڑا بننے والے طالب علم کو مخاطب کر کے اس کے حق میں دعا کی :

"خدا تجھے کسی طوفاں سے آشنا کر دے　　کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں

تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو　　کتاب خواں ہے مگر صاحبِ کتاب نہیں"

اور اقبال کی یہ دعا آج بھی اتنی ہی معنی خیز ہے جتنی آج سے چالیس برس پہلے تھی۔ طالب علم ہی کے لیے نہیں، ہر فردِ بشر کے لیے۔ کیوں کہ صاحبِ کتاب ہی اس مقام کو چھونے کی بصیرت رکھتا ہے جسے اقبال نے عشق کا نام دیا ہے۔ بقول ان ہی کے :

"اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی　　نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق"

"عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق

عشق نہ ہو تو شرع و دیں بت کدۂ تصوّرات"

"نقطۂ نوری کہ نام او خودی است　　زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است

از محبت می شود پائندہ تر　　زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر"

اسی عشق کا دوسرا نام 'جنون' ہے جس کی برکتوں سے صوفی و مُلّا محروم دکھائی دیے:

"کیا صوفی و مُلّا کو خبر میرے جنوں کی　　ان کا سرِ دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے"

جنوں ہی دراصل وہ نظر بن جاتا ہے جس کی دروں بینی سے طریق خانقہی نا آشنا رہتی ہے۔ جبھی تو اقبال نے 'خبر' کو 'نظر' بنانے کی بات کہی ہے جو تصوّف کا نچوڑ ہوتے ہوئے بھی تصوّف بازی سے آزاد ہے۔

" سرِ دیں مارا خبر، او را نظر   او درون خانہ ما بیرونِ در
نیست ایں کارِ فقیہاں اے پسر   با نگاہِ دیگرے او را نگر "

برسوں پہلے بانگ درائی دور میں اقبال نے پہلو کو دردِ استفہام، سے واقف کرنے کی ضرورت کا راگ الاپا تھا تاکہ "جستجو کے رازِ قدرت" کی شناسائی ممکن ہو۔ "دردِ استفہام" نے ہی انھیں وہ نظر بخشی کہ اسلام کا مقصود "فقط ملتِ آدم" دکھائی دیا جب کہ حکمتِ افرنگ نے تفریقِ ملل کو اپنا مقصود بنا لیا تھا۔ اس طرح ضرب کلیم سے جاوید نامے تک ملتِ آدم کا تصور کئی منزلوں سے گزرتا ہوا اس مقام پر آ پہنچا جسے علامہ نے "خطاب بہ جاوید" میں "آفاقِ دل" سے عبارت کیا۔

" آدمیت احترام آدمی   باخبر شو از مقام آدمی
کفر و دیں را گیر در پہنائے دل   دل اگر بگریزد از دل وائے دل
گرچہ دل زندانیٔ آب و گِل است   ایں ہمہ آفاق، آفاقِ دل است "

اور چونکہ اقبال کی نظر میں طریق خانقہی اس مقام تک پہنچنے میں حارج ہے، انھوں نے اپنے کلام میں اسے بار بار آڑے ہاتھوں لیا ہے اور اسے ختم کرنے پر زور دیا ہے، رہا سوال کہ کیا اس نظامِ خانقہی کی تشکیلِ نو ممکن نہیں، اقبال نے اس طرف دھیان نہیں دیا۔

کمال احمد صدیقی

اقبال اور تصوّف

گم شدن در گم شدن دینِ من است   نیستی در ہست آئینِ من است

اگر معتقدات کی زنجیر نے باندھ کر نہ رکھا ہوتا تو اقبال اپنے زمانے کے سب سے بڑے کافر ہوتے۔ کفر کا فتویٰ تو ان پہ پھر بھی لگایا گیا۔ ان کی نظم "آفتاب" پر بڑی لے دے ہوئی، اگرچہ انھیں اس بات کا پہلے سے اندازہ تھا کہ جاہل مولوی اسے کفر کہے گا، چناں چہ حفظِ ماتقدم کے طور پر اقبال نے اس نظم کو "ترجمہ گایتری" بتایا۔ اور اس بات پر اصرار بھی کیا کہ یہ گایتری کا واقعی ترجمہ ہے۔ گایتری منتر ڈیڑھ جملہ ہے اور وہ خیال تھوڑے سے اضافے کے ساتھ دو شعروں میں ہے:۔

وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے
دل ہے خرد ہے، روحِ رواں ہے شعور ہے
اے آفتاب ہم کو ضیائے شعور دے
چشمِ خرد کو اپنی تجلّی سے نور دے

یہ نظم گایتری کا ترجمہ نہیں، بلکہ منتر کی تشریح ہے۔ اقبال کو برہمن زادۂ کشمیر ہونے پر فخر تھا۔ پھر بھی وہ اس بات کا اعلان نہیں کرنا چاہتے تھے کہ اب بھی ان کی فکر کا محور وہ منتر ہے جس کے مصنف وشوامتر تھے، اور جو بچے کی پہلی مذہبی رسم، یعنی زنار بندی پر پڑھا جاتا ہے۔ اقبال کے ذہن کی کھڑکیاں کھلی ہوئی تھیں۔ ان کھڑکیوں سے نہ صرف انھوں نے

باہر جھانک کر دیکھا، بلکہ روشنی کے ساتھ ساتھ، ہر سمت سے ہوائیں بھی آنے دیں۔ لیکن جب انھوں نے محسوس کیا، اور جب جب انھوں نے محسوس کیا کہ کھڑکیوں سے آنے والی روشنی کی کرنوں سے ان کے عقائد کی شبیہوں کا حسن کم ہوتا ہے، یا آنے والے ہواؤں کے جھونکوں سے ان کے معتقدات کے آبگینے گر کر چکنا چور ہو جائیں گے، تو انھوں نے کھڑکیوں کے پٹ بند کر دیے۔ جس طرح سردیوں میں سارے کھڑکی دروازے بند کر دیے جاتے ہیں۔

غیر مسلم رہنمایانِ دین اور مفکروں کے جو خیالات، اقبال کے نزدیک قرآن، رسول کی تعلیمات، اور اسلامی نظریات سے مطابقت رکھتے تھے، ان سے انھوں نے دل کھول کر استفادہ کیا۔ اور جہاں جہاں ان خیالات سے اسلامی نظریات کی تشریح ہوتی تھی، وہاں بھی اقبال نے نہ صرف ان کو قبول کیا، بلکہ اعتراف بھی کیا۔ چنانچہ سری کرشن کا کرم یوگ کا فلسفہ، جو شریمد بھگوت گیتا کی تعلیمات کا نچوڑ ہے، اس سے اقبال بے حد متاثر ہوئے، اور "اسرارِ خودی" کے پہلے ایڈیشن کے دیباچے میں انھوں نے اس کا ذکر بڑی عقیدت کے ساتھ کیا۔

> "بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک اور قوم کی فلسفیانہ روایت کی تنقید کی، اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلی نہیں ہے، کیوں کہ عمل اقتضائے فطرت ہے، اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے، بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔"

ترکِ دنیا، ترکِ طلب، ترکِ تمنا —— بڑی حد تک رہبانیت اور تصوف میں مشترک اصطلاحیں بھی ہیں، اور تصور بھی۔ اسلام رہبانیت کے خلاف ہے۔ رہبانیت کے نزدیک ترین جو چیز ہے، وہ تصوف ہے۔ اسلام میں تصوف کب داخل ہوا، اس کے بارے میں دو رائیں ہو سکتی ہیں، اسلام میں تصوف کیوں داخل ہوا، اس کے بارے میں بھی کوئی حتمی بات کہنا مشکل ہے۔ لیکن یہ بات بہت واضح ہے کہ ترکِ کلی سے لے کر ترکِ ترک تک، ہر تصور

نے اقبال کی شاعری کو مختلف ادوار میں تحریک دی۔ سری کرشن کے شریمد بھگوت گیتا میں ارشادات کی صاف پہچانی جانے والی گونج بانگِ درا کی غزلوں میں، کہیں خالص روپ میں، کہیں دوسرے خیالات میں ملی ہوئی، موجود ہے:

مجنوں نے شہر چھوڑا تو صحرا بھی چھوڑ دے
نظّارے کی ہوس ہے تو لیلےٰ بھی چھوڑ دے

واعظ، کمالِ ترک سے ملتی ہے یاں مراد
دنیا جو چھوڑ دی ہے تو عقبےٰ بھی چھوڑ دے

شبنم کی طرح پھولوں پہ رو اور چمن سے چل
اس باغ میں قیام کا سودا بھی چھوڑ دے

سوداگری نہیں، یہ عبادت خدا کی ہے
اے بے خبر جزا کی تمنّا بھی چھوڑ دے

اور ایک پیغمبر کو مشورہ دیتے ہیں:۔

شوخی سی ہے سوالِ مکرّر میں اے کلیم
شرطِ رضا یہ ہے کہ تقاضا بھی چھوڑ دے

اقبال جب لندن گئے، تو ان کے خیالات میں تبدیلی آچکی تھی۔ وہ دہریت اور الحاد کی طرف مائل ہو گئے تھے۔ دہریت اور الحاد کی طرف ان کا میلان، ان کے تجسّس اور مطالعہ کا منطقی نتیجہ تھا، اور اس میلانِ طبع کی پرچھائیاں ان کے شعر اور نثر کی تحریروں میں ملتی ہیں۔ تفصیل سے اس موضوع پر آگے بحث آئے گی۔ یہاں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ وہ مذہب کی طرف جو شد و مد سے واپس آئے تو، کسی الہامی کیفیت یا جذبے کی وجہ سے نہیں، بلکہ شعوری طور پر، اور اس شعوری کوشش کی پشت پر یقین نہیں تھا، مصلحت تھی۔

دورانِ قیامِ لندن میں، جب ان کا ایمان متزلزل ہو چکا تھا، گیتا کے فلسفے کی گونج ان کے دماغ میں موجود تھی اور یہ غیرارادی طور پر اس غزل میں منتقل ہوئی۔ تین شعر دیکھیے:۔

تو ابھی رہگذر میں ہے، قیدِ مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام سے گزر
جس کا عمل ہے بے غرض، اس کی جزا کچھ اور ہے
حور و خیام سے گزر، بادہ و جام سے گزر
تیرا امام بے حضور، تیری نماز بے سرور
ایسی نماز سے گزر، ایسے امام سے گزر

کسی نظریے کی اگر کوئی جامع تعریف ممکن ہو تو اسے استثنیٰ کے زمرے میں رکھنا چاہیے۔ جس طرح ایک سوال کے بہت سے جواب ذہن کو پراگندہ کر دیتے ہیں اور ایک خواب کی بہت سی تعبیریں، خواب دیکھنے والے کو خواب سے زیادہ پریشان کر دیتی ہیں، اسی طرح کسی نظریے کی ایک سے زیادہ تعریفیں بھی اس نظریے کو سمجھنے میں مدد دینے کے بجائے اس کی گتھیوں میں اضافہ کر دیتی ہیں۔ یہی کچھ تصوف کے بارے میں بھی درست ہے۔

خدا کی وحدانیت کا صرف زبان سے اقرار نہیں، بلکہ خدا کی وحدانیت اور رسول کی محبت کو اپنی ہر سانس اور دل کی ہر دھڑکن میں محسوس کرنا، خدا کی تخلیق، یعنی کائنات میں، کائنات کے ہر ذرّے میں خدا کا جلوہ دیکھنا ـــ تصوف ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر یہ تصوف ہے، تو مذہب کیا ہے۔ مذہب کے ہوتے ہوئے تصوف کی کیا ضرورت ہے، یا تصوف کے ہوتے ہوئے مذہب کی کیا ضرورت ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے متوازی ہیں، یا ایک ہی سکّے کے دو رُخ ہیں؟ اگر تصوّف ایک رب العالمین کی ذات اور صفات کی آگہی بخشتا ہے، تو مختلف مذاہب کی ضرورت کیا ہے پیغمبرِ اسلام کے عہد میں تصوف تھا، تو اس کی کیا شکل تھی؟ یہ سوالات بہت جائز ہیں، لیکن اس مجلس میں انھیں چھیڑ کر، مختصر گفتگو بھی کی جائے تو اسے سمیٹنے، اور اقبال کے تصوف پر کچھ عرض کرنے کے لیے وقت نہیں رہے گا۔

غارِ حرا میں رسول کریم کی عبادت کو کسی حد تک ترکِ دنیا یا تصوف کی ابتدا سمجھنا میرے نزدیک درست نہیں۔ تصوف کے سلسلے میں پہلا نام حسن بصری کا لیا جاتا ہے۔

حسن بصری سے حضرت شاہ ولی اللہ تک کئی صدیوں کا عرصہ ہے، اور اس عرصے میں تصوف کی مختلف صورتیں ابھریں۔ فارسی شاعروں نے، اور بعد میں اردو شاعروں نے تصوف سے اپنی شاعری میں چار چاند لگائے۔ سعدی، حافظ، رومی، نظیری، عرفی، قلی قطب شاہ، ولی، مظہر جانِ جاناں، میر تقی میر، خواجہ میر درد (درد نے خاص طور سے) اور غالب سبھی نے اپنی شاعری کے گلدستے خوشنما بنانے کے لیے تصوف کے باغیچے سے گلچینی کی۔ یہ سب سرمایہ اقبال کے سامنے تھا، اور انھوں نے اس سے استفادہ کیا۔ حافظ کا طرزِ بیان ان کو بھایا، لیکن حافظ کے خیالات کو انھوں نے غنودگی طاری کرنے والی افیم کی لذت سمجھا، جو عزم اور عمل کی صلاحیتوں کو مضمحل کرتی ہے۔

مثنوی "اسرارِ خودی" میں حافظ کے بارے میں جو اشعار ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:—

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار — جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار
مفتیِ اقلیمِ او مینا بدوش — محتسب ممنونِ پیرِ مے فروش
آں فقیہِ ملتِ مے خوارگاں — آں امامِ ملتِ بے چارگاں
گوسفند است و نوا آموخت است — عشوہ و ناز و ادا آموخت است
ضعف را، نامِ توانائی دِہد — سازِ او، اقوام را اغوا کند

اقبال نے حافظ کے مقابلے میں عرفی کو پسند کیا۔

حافظِ شیریں بیاں شیرازی است — عرفیِ آتش بیاں شیرازی است
ایں سوئے ملکِ خودی مرکب جہاند — آں کنارِ آبِ رکن آباد ماند
ایں قتیلِ ہمتِ مردانۂ — آں ز رزمِ زندگی بیگانۂ
دستِ ایں گیرد ز انجم خوشۂ — چشمِ آں از اشک دارد توشۂ
بادہ زن با عرفیِ ہنگامہ خیز — زندۂ از صحبتِ حافظ گریز
محفلِ او در خورِ ابرار نیست — ساغرِ او قابلِ احرار نیست
بے نیاز از محفلِ حافظ گزر — الحذر از گوسفنداں الحذر

بانگِ درا کی دو نظموں میں حافظ شیرازی کا ذکر اقبال نے بڑے ادب و احترام سے کیا ہے۔
"قربِ سلطان" سے یہ اشعار ہیں:-

پرانے طرزِ عمل میں ہزار مشکل ہے — نئے اصول سے خارج ہے فکر کی آغوش
مزا تو یہ ہے کہ یوں زیرِ آسماں رہیے — ہزار گونہ سخن در دہان و لب خاموش
یہی سکون ہے سرمایۂ سکونِ حیات — گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش
مگر خروش پہ مائل ہے تو، تو بسم اللہ — "بگیر بادۂ صافی، ببانگِ چنگ بنوش"
شریکِ بزمِ امیر و وزیر و سلطاں ہو — لڑا کے توڑ دے سنگِ ہوس سے شیشۂ ہوش
پیامِ مرشدِ شیراز بھی مگر سن لے — کہ ہے یہ سرِّ نہاں خانۂ ضمیرِ سروش

"محلِ نورِ تجلّی است رائے انورِ شاہ
چو قربِ او طلبی در صفائے نیّت کوش"

"بانگِ درا" کی ایک نظم ہے "ایک خط کے جواب میں" اس کے آخری دو شعر ہیں:

ہوائے بزمِ سلاطیں، دلیلِ مردہ دلی — کیا ہے حافظِ رنگیں نوا نے راز یہ فاش
"گرت ہواست کہ با خضر ہم نشیں باشی — نہاں ز چشمِ سکندر چو آبِ حیواں باش"

حافظ کی شاعری کے بارے میں اقبال کے ان دو رویّوں کو میں فکرِ اقبال میں تضاد کی مثالیں نہیں سمجھتا۔ اقبال عالم اور باشعور انسان تھے۔ ان کو پورا حق تھا کہ ایک ہی شخص، یا ایک ہی فلسفے میں جو خوبیاں ان کو نظر آئیں، انھیں لے لیں، اور جن کو وہ خامیاں سمجھیں، انھیں چھوڑ دیں۔ خامیوں کی تکذیب کرنے کا بھی ان کو حق تھا۔ پھر اس بات کا بھی ان کو حق تھا کہ علم، تجربے اور مشاہدے میں اضافے کے بعد، وہ خود اپنے پہلے کے نظریات میں ترمیم کریں۔ اور ایسا انھوں نے کیا، جو اقبال کو سمجھنے کی ہماری کوششوں کا موضوع ہونا چاہیے۔

اقبال کے ذہن کو سمجھنے کے لیے ایک بات جو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے، وہ یہ ہے کہ وہ فلسفے کے عالم تھے۔ انھوں نے مشرق اور مغرب، دونوں کے فلسفوں کو پڑھا تھا۔ فلسفے کا تعلق، مذاہب اور سماجی علوم اور طبعیاتی علوم سے بہت گہرا ہے، اس لیے ان کا ذہن قدیم اور جدید کی آویزش کا آماجگاہ بن گیا۔ انھیں اپنی میراث بہت عزیز تھی، اور وہ اس سے

دستبردار نہیں ہونا چاہتے تھے۔ لیکن جدید علوم کی روشنی سے بھی اپنے ذہن کو محروم نہیں کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے انھوں نے قدیم اور جدید سنگم بننے کی سنجیدگی سے کوشش کی۔ اور اس کی وجہ سے ان کی فکر کو دھاکوں کے ایک سلسلے سے دوچار ہونا پڑا۔ اس کے باوجود کہ جدید کی عمارت قدیم کے ملبے سے تیار ہوتی ہے، لیکن وہ قدیم نہیں، قدیم کا ملبہ ہوتا ہے۔ جس میں کچھ حصہ کام آنے والا ہوتا ہے، اور کچھ بیکار ہوتا ہے، اور پھر نیا مسالہ زیادہ ہوتا ہے۔ قدیم اور جدید میں ایک رشتہ ضرور ہوتا ہے، لیکن اس رشتے کی وجہ سے جدید کو قدیم ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت سمجھنا غلط ہوگا۔ اقبال نے، اپنے عہد کے کچھ اور مفکروں کی طرح، قدیم اور جدید کا ایک امتزاج تیار کرنے کی پُرخلوص کوشش کی۔ لیکن اس کا نتیجہ خاطر خواہ نہیں نکلا۔ ایک ہی پٹڑی پر دو مخالف سمت سے آتی ہوئی تیز رفتار ٹرینوں کا میل نہیں ہوتا، حادثہ ہوتا ہے۔ اور خطرناک حادثہ۔ اقبال نے مشرق اور مغرب کے فلسفے اور مذہبی خیالات میں بظاہر مماثلت کی بنیاد پر ان دونوں کا آمیزہ بنانے کی جو کوشش کی، اس کا نتیجہ کچھ وہی ہوا جو نائٹرک ایسڈ اور گلیسرین کو ملانے کا ہوتا ہے۔ یعنی نائٹروگلیسرین بنی، جس کے دھماکے نے خود ان کے تصورات کو اڑا دیا، جو انھیں بہت عزیز تھے اور اس کے بعد انھیں اپنے مذہبی خیالات کی عمارت از سرِ نو تعمیر کرنا پڑی۔ مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں جو انھوں نے سات لکچر دیے، جب وہ کتاب کی شکل میں مرتب ہوئے تو اس کا جو نام انھوں نے رکھا وہ بہت معنی خیز ہے۔

"THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM."

یعنی "اسلام میں مذہبی خیال کی تعمیرِ نو"
اور جب اس کتاب کا ترجمہ ہوا، تو اس کا نام رکھا گیا "اسلام میں الٰہیات کی تشکیلِ جدید"

اقبال کی فکر، اور ان کی فکر کی بےچینی کو سمجھنا ہو، تو یہ ان لکچروں کے مطالعے کے بغیر ممکن نہیں۔ اس کتاب کے پیش نامے میں اقبال نے جو کچھ لکھا ہے، وہ ان کی آزادیٔ فکر کے ساتھ ساتھ اپنے نقطۂ نظر پر ان کی بےاعتمادی کی طرف اشارہ ہے۔ اپنی شاعری میں (چند مقامات چھوڑ کر) اور ان لکچروں میں ہر بات انھوں نے بڑے تیقن سے کہی ہے، لیکن اس پیش نامے میں ان کا یقین متزلزل ہے۔ پیش نامے میں اقبال لکھتے ہیں۔

IT MUST, HOWEVER, BE REMEMBERED THAT THERE IS NO SUCH THING AS FINALITY IN PHILOSOPHICAL THINKING. AS KNOWLEDGE ADVANCES AND FRESH AVENUES OF THOUGHT ARE OPENED, OTHER VIEWS, AND PROBABLY SOUNDER VIEWS THAN THOSE SET FORTH IN THESE LECTURES, ARE POSSIBLE. OUR DUTY IS CAREFULLY TO WATCH THE PROGRESS OF HUMAN THOUGHT, AND TO MAINTAIN AN INDEPENDENT CRITICAL ATTITUDE TOWARDS IT.

"تاہم ہمیں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ فکر میں کوئی بات حرفِ آخر نہیں ہوتی۔ جیسے جیسے علم وسیع ہوتا ہے، اور فکر کی نئی راہیں کھلتی ہیں، دوسرے نقطۂ ہائے نظر، شاید ان لکچروں میں پیش کیے گئے نقطہ ہائے نظر سے زیادہ درست اور کامل ممکن ہوں گے۔ ہمارا فرض ہے کہ فکرِ انسانی کی ترقی نظر میں رکھیں، اور اس کے تئیں ہمارا رویّہ آزادانہ اور تنقیدی ہو۔"

اس پیش نامے میں ان کے یہ جملے بھی بڑے پُر معنی ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ ان میں اک ان کہی بات بھی ہے اور بین السطور میں اسی اَن کہی بات کا اظہار کرنا اقبال کو مقصود تھا۔

CLASSICAL PHYSICS HAS LEARNED TO CRITICISE ITS OWN FOUNDATIONS. AS A RESULT OF THIS CRITICISM THE KIND OF MATERIALISM, WHICH IT ORIGINALLY NECESSITATED, IS RAPIDLY DISAPPEARING; AND THE DAY IS NOT FAR OFF WHEN RELIGION AND SCIENCE MAY DISCOVER MUTUAL HARMONIES

"کلاسیکی طبیعیات نے اپنی ہی بنیادوں کی تنقید کرنا سیکھ لیا ہے۔ ابتداءً جس طرح کی مادیت (اس کے مفروضوں کے لیے) ضروری تھی، وہ تیزی سے نابود ہوتی جا رہی ہے۔ اور وہ دن دور نہیں، جب مذہب اور سائنس باہمی

ہم آہنگی دریافت کرلیں"۔

سائنس میں نئے نظریے اور مفروضے، مشاہدات اور تجربات کی بنیاد پر وجود میں آتے ہیں۔ انسان کی قوتِ بینائی میں ریڈیو ٹیلسکوپ اور الکٹرون مائکروسکوپ سے اضافہ ہوا ہے۔ دیکھنے، تولنے اور ناپنے کے لیے جو آلات آج میسر ہیں، پہلے کبھی نہیں تھے۔ تین صدی ادھر جب گیلیلیو کے پاس آج کی جیسی طاقتور دوربین نہیں تھی، اس نے سورج کے گرد زمین کے گردش کرنے کی حقیقت کا اعلان کیا تھا، اس نے یہ دکھایا تھا کہ ہلکی اور بھاری چیزیں ایک ہی رفتار سے زمین کے مرکز کی طرف گرتی ہیں۔ اس نے جو اصول دریافت کیے، وہ مذہبی عقیدوں سے ٹکرائے۔ وقت کے ساتھ ساتھ سائنس کے نظریوں میں اصلاح اور تبدیلی ہوگی۔ حیات اور کائنات کے بارے میں مذہب اور ما قبلِ طبیعیات کے نظریے ایک تھے۔ مذہب اور سائنس کے نظریوں میں باہمی ہم آہنگی کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ مذہبی عقاید کی نئی تعریف اور تشریح کی جائے، جس طرح اقبال نے اسلامی اقدار کو اپنے عہد کے علوم کی روشنی میں RE-INTERPRET کیا، اور جدید علوم سے ان کی مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔

اقبال کی جو شبیہہ ان کے کلام سے ابھرتی ہے وہ ایک قلندر کی ہے، جو عقل کو گمراہ کرنے والا، اور عشق کو حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ یہ امام غزالی کا اثر ہے، جو اقبال کی شاعری میں سب سے اہم موضوع بنا۔ امام غزالی نے حقیقت تک پہنچنے کے لیے عقل کو راہ داں اور منزل شناس نہیں سمجھا، انھوں نے کشف کی قوت کو عقل سے بہتر اور برتر جانا، کہ اسی سے حقیقت کا عرفان ہو سکتا ہے۔

امام غزالی کا تصوف، ایک فکری تحریک کی حیثیت سے بہت مقبول ہوا۔ شاید ہی کوئی قابلِ ذکر فارسی اور اردو کا شاعر ہو، جس نے اس مضمون کو سو طرح سے نہ باندھا ہو۔ اقبال کو نذیری کی شاعری سے یک گونہ لگاؤ تھا۔ نظیری کے ایک مطلع کے مصرعۂ ثانی کو اقبال نے استعمال کیا ہے:۔

به ملکِ جم نه دہم مصرعۂ نظیری را کسے که کشته نه شد، از قبیلۂ ما نیست

نظیری کا مطلع یہ ہے:۔

گریز داز صفِ ما ہر کہ مردِ غوغا نیست | کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست

اسی غزل میں ایک شعر ہے:۔

بحکمِ عقل عمل در طریقِ عشق مکُن | کہ راہ دور کند رہبرے کہ دانا نیست

"بانگِ درا" کی شروع کی غزلوں میں ایک شعر ہے:۔

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اِسے تنہا بھی چھوڑ دے

نظیری کا اثر واضح ہے:۔

شروع میں اقبال عقل کے خلاف نہیں تھے، لیکن رفتہ رفتہ وہ عقل کو گمراہ کرنے والی قوت کہنے لگے۔ ان کے یہاں عقل اور عشق کی ٹھن گئی۔ اس جنگ کے بھی اسباب ہیں، جن سے میں بعد میں بحث کروں گا۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق | عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

○

عقل گو آستاں سے دور نہیں | اس کی تقدیر میں حضور نہیں

○

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

لیکن یورپ پہنچ کر خرد کی خوبیاں بھی ان کو محسوس ہوئیں۔

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ | سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ
مقامِ عقل سے آساں گزر گیا اقبال | مقامِ شوق میں کھویا گیا وہ فرزانہ

○

خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

فطرت کو خرد کے رُوبرو کر تسخیرِ مقامِ رنگ و بو کر

○

حدِ ادراک سے باہر ہیں باتیں عشق و مستی کی
سمجھ میں اس قدر آیا کہ دل کی موت ہے دوری

عقل عیّار ہے، سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بے چارا نہ مُلّا ہے، نہ زاہد، نہ حکیم

○

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

دل ہو غلامِ خرد، یا ہو امامِ خرد سالکِ رہ ہوشیار سخت ہے یہ مرحلہ

○

شعور و ہوش و خرد کا معاملہ ہے عجیب
مقامِ شوق میں سب ہیں دل و نظر کے رقیب

○

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے خرد کیا ہے، چراغِ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے

○

ترے سینے میں دم ہے دل نہیں ہے ترا دم گرمیِ محفل نہیں ہے
گزر جا عقل سے آگے، کہ یہ نور چراغِ راہ ہے، منزل نہیں ہے

○

خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے خرد بیزار دل سے، دل خرد سے

عقل، خرد، ادراک اور علم سے اقبال کی بیزاری بلا وجہ نہیں ہے۔ عقل اور علم آزادیٔ فکر کی طرف لے جاتے ہیں، — اور آزادیِ فکر، معتقدات کو پرکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ اقبال کو قبول نہیں، اس لیے وہ اسے ابلیس کی ایجاد کہتے ہیں۔

گو فکرِ خدا داد سے روشن ہے زمانہ
آزادیِ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

نظم "عصرِ حاضر" میں گلہ کرتے ہیں:۔

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی
اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مدرسہ عقل کو آزاد تو رکھتا ہے مگر
چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام

نظم "آزادیِ فکر" میں شکوہ کرتے ہیں:۔

آزادیِ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبّر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیِ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

اقبال نے عقل کو دو خانوں میں بانٹ دیا۔ ایک وہ جو گمراہی کی طرف لے جاتی ہے، اور دوسری عقلِ خداداد۔ نظم "عقل و دل" میں کہتے ہیں۔

ہر خاکی و نوری پہ حکومت ہے خرد کی
باہر نہیں کچھ عقلِ خدا داد کی حد سے
عالم ہے غلام اس کے جلالِ ازلی کا
اک دل ہے کہ ہر لحظہ الجھتا ہے خرد سے

جب خاکی اور نوری، یعنی انسانوں، اور فرشتوں دونوں پر خرد کی حکومت ہے، اور عالم اس کے جلالِ ازلی کا غلام ہے، تو اقبال کس عالم میں، کس مقام پر ہیں، اور کون ہیں؟ کیا وہ لا وجود میں یقین رکھتے تھے؟ لیکن اس کی گواہی کہیں اور نہیں ملتی۔

ایک قطعہ "ادبیات" میں عقل کے تئیں ان کا رویّہ بدلا ہوا ہے۔ لیکن یہاں بھی عقل نہیں عقلِ خداداد ہے۔

عشق اب پیروی عقلِ خداداد کرے
آبرو کوچۂ جاناں میں نہ برباد کرے
کہنہ پیکر میں نئی روح کو آباد کرے
یا کہن رُوح کو تقلید سے آزاد کرے

اقبال نے عقلِ خداداد سے اسلام کے کہنہ پیکر میں نئی روح پھونکنے کی کوشش اپنے سات لکچروں میں کی ہی۔ انھوں نے مذہب کو عقلی بنیاد دینا اس لیے چاہی کہ ایک طرف انگریزی خواں حلقے میں اسلام سے دلچسپی پیدا ہو، اور بقول ان کے تعلیم یافتہ لوگوں میں جو الحاد کی طرف مائل ہونے کا رجحان پیدا ہوتا ہے، اس کا ازالہ ہو۔

اپنے پہلے لکچر KNOWLEDGE AND RELIGIOUS EXPERIENCE میں وہ کہتے ہیں:

THE SEARCH FOR RATIONAL FOUNDATIONS IN ISLAM MAY BE REGARDED TO HAVE BEGUN WITH THE PROPHE HIMSELF. HIS CONSTANT PRAYER WAS "GOD! GRANT ME THE KNOWLEDGE OF THE ULTIMATE NATURE OF THINGS."

"اسلام میں عقلی بنیادوں کی جستجو کے کام کی ابتدا خود پیغمبرِ اسلام ؐ سے ہوئی تھی۔ ان کی مستقل دعا تھی اللہ مجھے اشیاء کی اساسی ماہیت کا علم عطا فرما:"

بین السطور میں اقبال نے بڑی جرأت مندی سے یہ بات کہی ہے کہ کلام پاک میں اشیا کی ماہیتِ اساسی کا علم نہیں ہے، اور یہ علم خداوندِ کریم نے اپنے آخری پیغمبر پر القا نہیں کیا تھا۔ ورنہ وہ مستقل یہ دعا نہ کرتے۔ رسولِ مقبول صاحبِ وحی تھے۔ وحی کو آپ سے زیادہ کون سمجھ سکتا ہے۔ جب یہ علم خدا کی کتاب میں نہیں، اور کشف سے خدا کے آخری پیغمبر کو نہیں حاصل ہوا تو کسی اور کو کشف سے کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟ میرے خیال میں یہ ایک بجا اور جائز سوال ہے، لیکن یہ سوال اقبال نے نہیں اٹھایا اس لیے اس کا جواب بھی نہیں دیا۔

اسی لکچر میں وہ کہتے ہیں:۔

اقبال اور تصوّف

THE WORK OF LATTER MYSTICS AND NON-MYSTICS FORMS ARE EXCEEDINGLY INSTRUCTIVE CHAPTER IN THE HISTORY OF OUR CULTURE, IN AS MUCH AS IT REVEALS A LONGING FOR COHERENT SYSTEM OF IDEAS, A SPIRIT OF WHOLE-HEARTED DEVOTION TO TRUTH, AS WELL AS THE LIMITATIONS OF THE AGE, WHICH RENDERED THE VARIOUS THEOLOGICAL MOVEMENTS IN ISLAM LESS FRUITFUL THAN THEY MIGHT HAVE BEEN IN A DIFFERENT AGE

"بعد کے صوفیا اور غیر صوفی عالموں نے جو کام کیا، وہ ہمارے کلچر کی تاریخ میں ایک نہایت سبق آموز باب ہے، ان معنوں میں کہ اس سے خیالات کے ایک مرتب نظام کے لیے لگن، اور پورے دل سے صداقت سے وابستگی اور شغف کے جذبے کا اظہار ہوتا ہے اسی سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ عہد کی بندشوں نے اسلام میں جو مختلف مذہبی تحریکوں کو اتنا بارآور نہیں ہونے دیا، جتنی وہ کسی اور عہد میں ہو سکتی تھیں۔"

گویا اسلام کے پاس مذہبی اور سماجی قدریں تو تھیں، لیکن ایک مرتّب نظامِ فکر نہیں تھا، حیات اور کائنات کے رازوں کو، حقیقتوں کو سمجھنے اور سمجھانے کو۔ اور یہ نظامِ فکر بعد میں صوفیائے کرام اور علماء نے تشکیل دینے کی کوشش کی۔ اقبال نے واقعی اپنے لکچروں میں بڑی جرأت مندی اور آزاد خیالی کا ثبوت دیا ہے، اور ایک مفکر اور فلسفی کی حیثیت سے اپنے فرض سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ اسی لکچر میں وہ کہتے ہیں:۔

KANT, CONSISTENTLY WITH HIS PRINCIPLES, COULD NOT AFFIRM THE POSSIBILITY OF A KNOWLEDGE OF GOD GHAZALI, FINDING NO HOPE IN ANALYTIC THOUGHT. MOVED TO MYSTIC EXPERIENCE, AND FOUND AN INDEPE-NDENT CONTENT FOR RELIGION. IN THIS WAY HE SUC-CEEDED IN SECURING FOR RELIGION IN THIS WAY HE SUCCEEDED IN SECURING FOR RELIGION THE RIGHT TO

EXIST INDEPENDENTLY OF SCIENCE AND METAPHYSICS. BUT THE REVELATION OF THE TOTAL INFINITE IN MYSTIC EXPERIENCE CONVINCED HIM OF THE FINITUDE AND INCONCLUSIVENESS OF THOUGHT AND DROVE HIM TO DRAW A LINE BETWEEN THOUGHT AND INTUTION. HE FAILED TO SEE THAT THOUGH AND INTUTION ARE ORGANICALLY RELATED AND THAT THOUGHT MUST NECESSARILLY SIMULATE FINITUDE AND INCONCLUSIVENESS BECAUSE OF ITS ALLIANCE WITH SERIAL TIME. THE IDEA THAT THOUGHT IS ESSENTIALLY FINITE, AND FOR THIS REASON UNABLE TO CAPTURE THE INFINITE IS BASED ON MISTAKEN NOTION OF THE MOVEMENT OF THOUGHT IN KNOWLEDGE.

"کانٹ اپنے اصولوں کی استقامت سے خدا کی آگہی اور پہچان کے امکان کی تصدیق نہ کر سکا۔ غزالی جب تجزیاتی فکر کی طرف سے مایوس ہوا، تو وہ متصوفانہ جذب و درک کی طرف رجوع ہوا، اور اس نے مذہب کے لیے ایک آزادانہ وجود کی گنجائش دیکھی۔ اس طرح اس نے مذہب کے لیے سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ، اپنا وجود قائم رکھنے کا حق حاصل کیا۔ لیکن باطنی عرفان میں ذاتِ مطلق و لامحدود کے الہام نے اسے مطمئن کر دیا کہ خیال محدود اور نامکمل ہے، اور اس طرح اسے خیال اور وجدان کے درمیان ایک شگاف نظر آیا۔ وہ یہ نہ دیکھ سکا کہ خیال اور وجدان خلقی اور فطری طور سے ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں اور یہ خیال لازمی طور پر محدود اور نامکمل ہونے کو ظاہر کرے گا کیونکہ اس کی وابستگی سلسلۂ زماں سے ہے۔ یہ نظریہ کہ خیال لازمی طور پر محدود ہے، اور اس وجہ سے لامحدود کو گرفت میں نہیں لے سکتا، علم میں خیال کی حرکت کے غلط تصوّر پر مبنی ہے۔"

اس باب میں قرآنِ پاک کا حوالہ دیا ہے۔ "وہ (یعنی خداوند کریم) اپنی تخلیق میں اضافہ کرتا ہے ۔۔۔ جو وہ چاہتا ہے" اور اس حوالے کے بعد کہتے ہیں :-

IT IS NOT A BLOCK UNIVERSE, A FINISHED PRODUCT IMMOBILE AND INCAPABLE OF CHANGE. DEEP IN ITS INNER BEING LIES, PERHAPS THE DREAM OF A NEW BIRTH.

"یہ ایک بند کائنات، مکمل، بے حرکت اور تغیر سے عاری نہیں ہے۔ اس کے اندرونی وجود میں، شاید ایک نئے جنم کا خواب موجود ہے"

اقبال کا یہ خیال ہائل (HOYALE) کے نظریے کے بہت قریب ہے، ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ انھوں نے یہ خیال طبیعیات کے عالموں سے مستعار لیا ہے یا فارسی اور اردو کے پیش رو شاعروں سے :

غالب کا شعر ہے :

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

خود اقبال کا شعر ہے :

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون

باطنی ادراک یا متصوفانہ عرفان کے بارے میں اقبال نے اپنے خیالات کو یوں سمیٹا ہے :-

(1) THE FIRST POINT TO NOTE IS THE IMMEDIACY OF THIS EXPERIENCE IN THIS RESPECT, IT DOES NOT DIFFER FROM OTHER LEVELS OF HUMAN EXPERIENCE, WHICH SUPPLY DATA FOR KNOWLEDGE. ALL EXPERIENCE IS IMMEDIATE. AS REGIONS OF NORMAL EXPERIENCE ARE SUBJECT TO INTERPRETATION OF SENSE-DATA FOR OUR

KNOWLEDGE OF EXTERNAL WORLD, SO THE REGION OF MYSTIC EXPERIENCE IS SUBJECT TO OUR INTERPRETATION FOR OUR KNOWLEDGE OF GOD. THE IMMEDIACY OF OUR KNOWLEDGE OF GOD SIMPLY MEANS THAT WE KNOW GOD JUST AS WE KNOW OTHER OBJECTS.

"پہلی بات، جو ذہن میں رکھنے کی ہے، اس باطنی تجربے یا عرفان کا قرب ہے۔ اس لحاظ سے، یہ انسانی احساسات کی دوسری سطحوں سے کچھ مختلف نہیں ہے، جو جانکاری کے لیے ڈاٹا فراہم کرتے ہیں۔ تمام تجربے بلا واسطہ اور براہِ راست ہوتے ہیں۔ جس طرح خارجی دنیا کے بارے میں ہمارے علم کے لیے معمول کے واقعات جن سے ہم دوچار ہوتے ہیں، ہمارے احساسات، انھیں ہمارے ذہن تک پہنچاتے ہیں، اسی طرح باطنی عرفان کے علاقے بھی خدا کے بارے میں ہمارے علم کے لیے ہماری اپنی تفہیم کے تابع ہے۔ خدا کے بارے میں ہمارے علم کے براہِ راست ہونے کے صرف یہ معنی ہیں کہ ہم خدا کو اسی طرح جانتے ہیں جیسے دوسری چیزوں کو۔"

THE SECOND POINT IS THE UNANALYSABLE WHOLENESS OF MYSTIC EXPERIENCE .... THE MYSTIC STATE BRINGS US INTO CONTACT WITH THE TOTAL PASSAGE OF REALITY IN WHICH ALL THE DIVERSE STIMULI MERGE INTO ONE ANOTHER AND FORM A SINGLE UNANALYSABLE UNITY IN WHICH THE ORDINARY DISTINCTION OF SUBJECT AND OBJECT DOES NOT EXIST.

"دوسرا نکتہ ہے باطنی تجربے یا عرفان کی ناقابلِ تجزیہ تکمیل اور مضبوط اکائی کا .... باطنی عالم سرشاری صداقت کے پورے سفر سے ہمارا رابطہ پیدا کرتی ہے۔ اس سفر میں سارے محرکات، اپنے باہمی اختلافات کے باوجود، ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت بناتے ہیں، جس میں داخلی اور خارجی

معمول کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔"

THE THIRD POINT IS TO NOTE THAT TO THE MYSTIC, THE MYSTIC STATE IS A MOMENT OF IMMEDIATE ASSOCIATION WITH A UNIQUE OTHER SELF, TRANSCENDING, ENCOMPASSING, AND MOMENTARILY SURPASSING THE PRIVATE PERSONALITY OF THE SUBJECT OF EXPERIENCE. CONSIDERING ITS COMENT THE MYSTIC STATE IS HIGHLY OBJECTIVE AND CAN NOT BE REGARDED AS A MERE RETIREMENT INTO THE MISTS OF PURE SUBJECTIVITY.

"تیسرا نکتہ یاد رکھنے کا یہ ہے کہ صوفی کے لیے، باطنی کیفیت، ایک یکتا دوسرے وجود سے براہِ راست قرب و تعلق کا لمحہ ہے۔ یہ تعلق صوفی کی ذاتی شخصیت پر لمحاتی طور پر چھا جاتا ہے۔ باطنی کیفیت کے اثاثے کو دیکھیں تو یہ نہایت حقیقی ہے کہ یہ خالص داخلیت کی دھند میں محض پناہ نہیں ہے۔"

چوتھا نکتہ اقبال یہ ابھارتے ہیں:۔

SINCE THE QUALITY OF MYSTIC EXPERIENCE IS TO BE DIRECTLY EXPERIENCED, IT IS OBVIOUS, THAT IT CAN NOT BE COMMUNICATED. MYSTIC STATES ARE MORE LIKE FEELING THAN THOUGHT. THE INTERPRETATION WHICH MYSTIC OR THE PROPHET PUTS ON THE CONTENT OF HIS RELIGIOUS CONSCIOUSNESS CAN BE CONVEYED TO OTHERS IN THE FORM OF PROPOSITIONS, BUT THE CONTENT ITSELF CAN NOT BE SO TRANSMITTED.

"چونکہ باطنی واردات کی کیفیت براہِ راست محسوس کی جاتی ہے، (اس لیے) یہ واضح ہے، اس کی ترسیل نہیں ہو سکتی۔ باطنی عالم، خیال کے مقابلے میں احساس سے زیادہ مشابہ ہیں۔ صوفی یا

پیغمبر اپنے مذہبی ادراک کے حاصل کی جو تشریح کرتا ہے، ان کی ترسیل دوسروں تک صرف سوالوں اور تجویزوں کی صورت میں ہو سکتی ہے، لیکن کیفیت بجنسہٖ دوسروں تک نہیں پہنچائی جا سکتی۔"

گویا باطنی واردات، جہاں تک دوسروں کو اس سے آگاہ کرنے کا تعلق ہے، بڑی حد تک معمّہ یا گونگے کا خواب ہے۔ یہ ایک بڑا المیہ ہے کہ کشف اور جذب سے حیات و کائنات، اور مالکِ حیات و کائنات کا جو عرفان پیغمبروں اور صوفیا کو بھی ہوتا ہے، وہ بھی دوسروں تک پوری طرح نہیں پہنچ سکتا۔ جب خود صاحبِ عرفان اپنی کیفیات اور واردات دوسروں کو نہیں بتا سکتا، تو کسی صوفی یا غیر صوفی یا کسی عالم کا اس پر حاشیے لکھنا کیسے سود مند ہو سکتا ہے۔ الہام سے صرف صاحبِ الہام فیض یاب ہو سکتا ہے، دوسرے پوری طرح اس سے فیض یاب نہیں ہو سکتے۔

پانچواں نکتہ اس باب کا یہ ہے:

THE MYSTIC'S INTIMATE ASSOCIATION WITH THE EXTERNAL WHICH GIVES HIM A SENSE OF UNREALITY OF SERIALTIME, DOES NOT MEAN A COMPLETE BREAK WITH THE SERIAL TIME .... BOTH THE MYSTIC AND THE PROPHET RETURN TO THE NORMAL LEVELS OF EXPERIENCE

"ذاتِ لافانی سے صوفی کا گہرا قلبی تعلق، اس کو SERIAL وقت کے غیر حقیقی ہونے کا احساس دیتا ہے، لیکن اس کے معنی SERIAL وقت سے مکمل علاحدگی نہیں ہے.........صوفی اور پیغمبر، دونوں احساس کی معمول کی سطح پر واپس آجاتے ہیں۔"

اپنے دوسرے خطبے میں جس کا عنوان ہے:-

THE PHILOSPHICAL TEST OF THE REVELATIONS OF RELIGIOUS EXPERIENCE.

اقبال نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ وہ ایسی کائنات کے تصوّر کے قائل نہیں ہیں، جس کی ساخت کا نقشہ مقرر کر دیا گیا ہو، اور جو کچھ ہو رہا ہے، اور آئندہ ہونے والا ہے، وہ پہلے سے طے شدہ ہو، ان کا خیال ہے کہ یہ خدا اور انسان کے آزادیِ عمل کے تصور کے خلاف ہے، وہ سمجھتے ہیں کہ خدا اپنی حکمت اور اپنی خلّاقی میں، اور انسان اپنے عمل میں آزاد اور خود مختار ہے۔ خدا اور انسان، دونوں "تقدیر" کے پابند نہیں ہو سکتے، اگر تقدیر وہ ہے جو پہلے سے طے ہو۔ وہ زندگی مابعد الموت کے بھی قائل ہیں، اور ایک سے زیادہ زندگیوں کو براہِ راست تو نہیں، بالواسطہ طور پر تسلیم کرتے ہیں:

"LIFE IS A PASSAGE THROUGH SERIES OF DEATHS."

یعنی "زندگی، اموات کے سلسلوں کے درمیان میں سفر ہے"۔

یہی بات میرؔ نے یوں کہی تھی:-

موت اک ماندگی کا وقفہ ہے
یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

جگن ناتھ آزاد

اقبال کے کلام کا صوفیانہ لب و لہجہ

علامہ اقبال کی شاعری میں "نظریۂ تصوّف" کا ارتقا تلاش کرنے سے قبل لفظ "تصوّف" کے متعلق ایک آدھ بات کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

عصرِ حاضر اپنی مادی ترقیوں کے باعث "تصوّف" کے ان گہرے معانی سے قریب قریب ناآشنا ہو چکا ہے، جن کی تابانی سے ایک زمانے تک ہندوستان، ایران اور وسط ایشیا کی روح جگمگاتی رہی۔ آج تصوّف کا وہ سوز ٹھنڈا پڑ چکا ہے جو شعر و ادب کو ابدی حرارت اور روشنی بخشتا رہا اور جس سے دلوں کی دنیا میں مسلسل انقلاب آتے رہے۔ آج لفظ "تصوّف" کے لغوی معنی ڈھونڈے جاتے ہیں۔ اس لفظ کا مخرج تلاش کیا جاتا ہے۔ بحثیں کی جاتی ہیں کہ یہ "صفا" سے ہے یا "صف" سے یا "صوف" سے جسے پہننے والا شاید ابتدا میں صوفی کہلاتا تھا۔ حالانکہ ہم اگر شرح و بیان سے گزر جائیں اور رومی اور حافظ سے لے کر نظیری تک کے کلام کو ایک نظر دیکھ لیں تو شاید "تصوّف" کا بحث طلب لفظ اپنی تابانی کے ساتھ ایک کھلی کتاب بن کر ہمارے سامنے آ جائے ورنہ جہاں تک اس جہانِ معانی کو تشریح و توضیح کا جامہ پہنانے کا تعلق ہے، ممکن ہے بحث کرنے والے کسی ایک نتیجے پر نہ پہنچ سکیں۔ کیوں کہ رومی کی واردات قلبی حافظ کی واردات قلبی تو نہیں ہو سکتیں۔ بنیادی بات تو تصوّف کی روح تک پہنچنے کی ہے۔ صوفی کا جذبۂ تلاش و جستجو اور اس تلاش میں

اس کی کامرانی بشر کے ادراک کی گرفت سے باہر ہیں۔ یہ بات الگ ہے کہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں۔ حقیقت کی تہ تک پہنچنے اور ہستیِ مطلق سے وصال کے لیے صوفی لباسِ مجاز برقرار نہیں رکھ سکتا۔ صوفی کا راستہ ایک کٹھن راستہ ہے۔ اور ہمارا ادراک اور احساس اسے پوری طرح سمجھنے سے قاصر ہیں۔ قرۃ العین طاہرہ نے اس کیفیتِ فراق کو بڑے ساحرانہ انداز سے اپنے چند اشعار میں یوں بیان کیا ہے:-

گر بتو افتدم نظر چہرہ بہ چہرہ رو برو — شرح دہم غم ترا نکتہ بہ نکتہ مو بہ مو
از پئے دیدن رُخت ہمچو صبا فتادہ ام — خانہ بخانہ، در بدر، کوچہ بہ کوچہ، کو بہ کو
می رود از فراقِ تو خونِ دل از دو دیدہ ام — دجلہ بہ دجلہ یم بہ یم چشمہ بہ چشمہ جو بہ جو
مہر ترا دلِ حزیں یافتہ بر قماشِ جاں — رشتہ بہ رشتہ نخ بہ نخ تار بہ تار پو بہ پو
در دلِ خویش طاہرہ گشت و ندید جز ترا — صفحہ بہ صفحہ لا بہ لا پردہ بہ پردہ تو بہ تو

ظاہر ہے کہ فراق و وصال کی یہ کیفیت مجازی فراق و وصال سے مختلف ہے۔ اور چونکہ یہ روحانی تعلق عام ادراک و فہم کی حدود میں نہیں آتا اس لیے تصوّف کو ہر قسم کی مجذوبانہ حرکتوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اور صوفی کو غیر متوازن اور بے عمل کے خطابات سے نوازا جاتا ہے۔ یہاں اس حقیقت کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ تصوّف کا ایک اپنا جہانِ معنی ہے۔ اس جہانِ معنی کو ہم اپنے دنیاوی پیمانے سے نہیں ناپ سکتے۔ مولانا رومؒ، خواجہ حافظؒ، حضرت امیر خسروؒ، خواجہ میر دردؒ، جامیؒ، عطارؒ، اور رابندرناتھ ٹیگور کے افکارِ عالیہ کی عظمت سے کسے انکار ہے۔ اور یہ سب کچھ متصوفیانہ خیالات —— کا پرتو نہیں تو اور کیا ہے۔ اقبال کا شمار اردو یا فارسی کے صوفی شعرا میں نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہ کہنا بھی مشکل ہوگا کہ اقبال تصوّف سے اپنا دامن بچا کر نکل گئے ہیں بلکہ اگر ہم یہ کہیں کہ اقبال کا کلام ایک صوفی شاعر کا کلام نہ ہوتے ہوئے بھی تصوّف کی کیفیت اور سرشاری سے لبریز ہے تو غلط نہ ہوگا۔

اقبال کی پہلی تصنیف "اسرارِ خودی" ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ جب اس کا نیا ایڈیشن ۱۹۲۰ء میں چھپا تو اس کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر اے آر نکلسن نے لکھا کہ اقبال کے دلائل پڑھنے والے کو قائل کر سکیں یا نہ کر سکیں لیکن اس

حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ کلام اقبال قاری کے دل کو صرف متاثر ہی نہیں کرتا بلکہ اس پر ایک عجیب و غریب کیفیت بھی طاری کر دیتا ہے۔ یہ رائے ڈاکٹر نکلسن نے اس وقت دی تھی جب کہ اقبال کی دوسری زندہ جاوید تصانیف پیام مشرق، زبور عجم، جاوید نامہ، بانگ درا، اور اسلامی تفکر کی تشکیل جدید، ابھی منظر عام پر نہیں آئی تھیں۔ آج دنیائے علم و ادب اقبال کے فلسفیانہ افکار کی عظمت سے بخوبی واقف ہو چکی ہے۔ اس عظمت کو تسلیم کرانے کے لیے ہمیں کسی بحث میں الجھنے یا دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ڈاکٹر نکلسن نے جو کچھ کہا اس کا مفہوم صرف اتنا ہی ہے کہ اقبال کا کلام ہمارے تفکر کی بہ نسبت ہمارے وجدان کو زیادہ متاثر کرتا ہے۔ اس کے اسباب ظاہر ہیں ایک سبب تو یہ ہے کہ اقبال نے فارسی کے جن شعرا کا کسی نہ کسی حیثیت سے اثر قبول کیا ہے وہ اپنے اپنے انداز سے تصوف کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ ان صوفی شعرا میں رومیؒ، عطارؒ اور سنائیؒ کا نام خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ ان کے مطالعہ نے اقبال کے دل میں تصوف کا ایک نکھرا ہوا ذوق پیدا کر دیا۔ ڈاکٹر نکلسن غالباً اس حقیقت کو فراموش کر گئے کہ اقبال بے شک ایک فلسفی سہی لیکن بنیادی طور پر وہ شاعر تھے۔ انھوں نے خرد اور دلیل کو بڑی اہمیت دی ہے۔ لیکن وجدان کی اہمیت ان کی نظر میں خرد اور علم سے کہیں زیادہ رہی ہے۔ یہی وجدان جب دلِ شاعر میں پرورش پاتا ہے تو تصوف کے قریب پہنچتا ہے۔ اقبال محض ایک خشک فلسفی نہیں بلکہ ان کا فلسفہ تصوف کے کیف میں ڈوبا ہوا ہے۔

مذکورہ مثنوی "اسرار خودی" کا جس میں بقول مصنف "خودی کی حقیقت اور استحکام پر بحث کی گئی ہے"، تصوف کے موضوع سے بہت گہرا تعلق ہے جسے قدرے تفصیل سے بیان کرنا ضروری ہے، کیوں کہ اس مثنوی میں اقبال کی شاعری اور تصوف کے باہمی رشتے کا ایک بڑا نازک مقام ہمارے سامنے آتا ہے۔

مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں مصنف کے قلم سے ایک دیباچہ شامل تھا جو بعد کے ایڈیشنوں میں نظر نہیں آتا۔ اس دیباچے میں جہاں نفی خودی کے نظریے کی ابتدا اور مسلمانوں میں اس کی اشاعت پر بحث کی گئی ہے، وہاں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس کے کیا نتائج ظہور پذیر ہوئے۔

مسلمان اسلام کی روح سے کس طرح بیگانہ ہو گئے اور یہ بیگانگی انھیں آخر کہاں تک لے گئی۔ آخر میں لفظ خودی کی وضاحت موجود ہے۔ اسی دیباچے میں تصوف کا ذکر کرتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں :۔

"بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکارا کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلّی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رامانج بھی اسی راستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروس معنی کو سری کرشن اور سری رامانج بے نقاب کرنا چاہتے تھے سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا۔ اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمرے محروم رہ گئی۔

"مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انھوں نے جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے 'رگ چراغ' میں 'خون آفتاب' کا اور 'شرار سنگ' میں 'جلوۂ طور' کا

بلاواسطہ مشاہدہ کیا۔ مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا۔ مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا علمائے قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور حکما میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ مُلّا محسن فانی کشمیری نے اپنی کتاب دبستان مذاہب میں اس حکیم کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔"

اس دیباچے کے بعد مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں حکیم افلاطون اور خواجہ حافظ شیرازی کا ذکر ہے خواجہ حافظ علیہ الرحمۃ کے متعلق پینتیس اشعار میں سے چند اشعار "نقل کفر کفر نہ باشد" کے مصداق یہاں نقل کیے جاتے ہیں، تاکہ اقبال کا نظریۂ تصوف سمجھنے میں آسانی پیدا ہو۔

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار	جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار
رہنِ ساقی خرقۂ پرہیز او	مے علاجِ ہولِ رستاخیز او
نیست غیر از بادہ در بازارِ او	از دو جام آشفتہ شد دستارِ او
چوں خراب از بادۂ گلگوں شود	مایہ دارِ حشمتِ قاروں شود
مفتیٔ اقلیم او مینا بدوش	محتسب ممنونِ پیرِ مے فروش
طوفِ ساغر کرد مثلِ رنگِ مے	خواست تقویٰ از ربابِ چنگ و نے
آں چناں مستِ شرابِ بندگی است	خواجہ و محروم ذوقِ خواجگی است
آں فقیہِ ملّتِ مے خوارگاں	آں امامِ امّتِ بے چارگاں
گوسفند است و نوا آموخت است	عشوہ و ناز و ادا آموخت است

ضعف را نام توانائی دہد!! ساز او اقوام را اغوا کند
حافظِ جادو بیاں شیرازی است عرفیِ آتش زباں شیرازی است
ایں سوئے ملکِ خودی مرکب جہاند آں کنارِ آب رکن آباد ماند
ایں قتیلِ ہمتِ مردانۂ آں ز رزمِ زندگی بیگانۂ
دست ایں گیرد ز انجم خوشۂ چشم آں از اشک دارد توشۂ
بادہ زن با عرفیِ ہنگامہ خیز زندۂ از صحبتِ حافظ گریز
ایں فسوں خواں زندگی ازمار بود جامِ او شانِ جمی ازمار بود
محفلِ او درخورِ ابرار نیست ساغرِ او قابلِ احرار نیست

بے نیاز از محفلِ حافظ گزر
الحذر از گوسفنداں الحذر

ان اشعار کا شائع ہونا تھا کہ ملک میں علامہ اقبال کے خلاف ایک ہنگامہ برپا ہو گیا۔ خواجہ حافظ کو مشرق میں ایک شاعر اور ساتھ ہی ساتھ ایک روحانی شخصیت کی حیثیت سے جو اہمیت حاصل ہے وہ رنگ لائی۔ ہندستان میں خواجہ صاحب کے مداحوں کی کمی نہ اس وقت تھی نہ اب ہے۔ چنانچہ صوفیا حضرات خواجہ حافظ کے بارے میں علامہ اقبال کے اشعار سے بہت برہم ہوئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال کی مخالفت کا سلسلہ شروع ہو گیا جس میں خواجہ حسن نظامی مرحوم اور پیرزادہ مظفر احمد مصنف "مثنوی رازِ بے خودی" پیش پیش تھے۔ ستم بالائے ستم یہ ہوا کہ لسان العصر حضرت اکبر الہ آبادی بھی ان دو حضرات کی تحریروں سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ چنانچہ انھوں نے اس زمانے میں مولانا عبدالماجد دریا بادی کو جو خطوط لکھے ان میں اقبال کے خیالات پر شدید الفاظ میں نکتہ چینی کی اور اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ "حضرت اقبال معلوم نہیں کیوں تصوف کے پیچھے پڑے ہیں۔" (۱۶ را گست ۱۹۱۷ء) "اقبال صاحب کو آج کل تصوف پر حملے کا بڑا شوق ہے۔ لکھتے ہیں: عجمی فلاسفی نے عالم کو خدا قرار دے رکھا ہے اور یہ بات غلط ہے خلافِ اسلام ہے۔" (یکم ستمبر ۱۹۱۷ء) "اقبال صاحب نے جب سے حافظ شیرازی

کو علانیہ بُرا کہا ہے میری نظر میں کھٹک رہے ہیں۔ ان کی مثنوی" اسرار خودی" آپ نے دیکھی ہوگی اب" رموزِ بے خودی" شائع ہوئی ہے میں نے نہیں دیکھی دل نہیں چاہا۔"

(۱۱ر جون ۱۹۱۸ء)

اس سے زیادہ دل چسپ بات یہ ہے کہ" رموزِ بے خودی" کی ایک جلد حضرت علامہ نے خود حضرت اکبر کو بھیجی مگر انھوں نے مولانا عبدالماجد دریابادی کو ایک خط میں لکھا کہ اقبال نے" رموزِ بے خودی" مجھے بھیجی ہے لیکن اس کا مطالعہ کرنے کو دل نہیں چاہا۔"

حضرت اکبر کی اس روش سے علامہ اقبال کو جو پریشانی اور رنج ہوا ہوگا، اس کا اندازہ علامہ کے ان خطوط سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے حضرت اکبر اور خواجہ حسن نظامی کو لکھے۔ حضرت اکبر الہ آبادی کے نام آپ لکھتے ہیں" میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی ہے۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ 'اسرار خودی' میں جو لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے مقبول ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا لیکن اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا، نہ ان کی شخصیت سے نہ ان کے اشعار میں مے سے مراد وہ مے ہے جو حافظ کے کلام سے پیدا ہوتی ہے۔

" میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ کون تصوف میرے نزدیک قابلِ اعتراض ہے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ مجھ سے پہلے حضرت علاء الدولہ سمنانی یہی بات لکھ چکے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی لکھ چکے ہیں۔ میں نے شیخ محی الدین ابن عربی اور منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سمنانی اور جنید نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں۔ ہاں میں نے ان کے خیالات اور عقائد سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے۔

" معاف کیجیے۔ مجھے تو آپ کے خطوط سے یہ معلوم ہوا ہے کہ آپ نے مثنوی" اسرار خودی"

کے وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظ کے متعلق لکھے گئے۔ باقی اشعار پر شاید نظر نہیں فرمائی۔ کاش آپ کو ان کے پڑھنے کی فرصت مل جاتی تاکہ آپ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محفوظ رہتے۔ عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن تو پیدا ہوتا ہے لیکن ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔

"میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ قنوطی لٹریچر کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا رجائی ہونا ضروری ہے۔" (۱۱ر جون ۱۹۱۸ء)

"آپ مجھے تناقص کا ملزم گردانتے ہیں یہ بات درست نہیں ہے مگر میری بدنصیبی یہ ہے کہ آپ نے مثنوی "اسرار خودی" کو اب تک نہیں پڑھا۔ میں نے گزشتہ خط میں عرض بھی کیا تھا کہ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محترز رہنے کے لیے میری خاطر سے ایک دفعہ پڑھ لیجیے اگر آپ ایسا کرتے تو یہ اعتراض نہ ہوتا۔ ع

آں چناں گم شو کہ یکسر سجدہ شو

اور مثنوی "اسرار خودی" کے مضامین میں کوئی تناقص نہیں ہے۔ یہ بات تو میں نے پہلے حصے میں اس سے بھی زیادہ واضح طور پر بیان کی ہے۔

اندکے اندر سرائے دل نشیں | ترکِ خود کن سوئے حق ہجرت گزیں
محکم از حق شو سوئے خود گام زن | لات و عزائے ہوس را سر شکن
ہر کہ در اقلیم لا آباد شد | فارغ از بندِ زن و اولاد شد

میں اس خودی کا حامل ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے۔ یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہوتی ہے۔

مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک وہ جو عاشقانہ شاعری کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس قسم سے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے۔

(۲) دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیائے اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذاتِ انسانی کو ذاتِ باری میں فنا کردینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذاتِ باری میں ہے نہ احکامِ باری میں۔

پہلی قسم کی بے خودی تو ایک حد تک مفید بھی ہوسکتی ہے۔ مگر دوسری قسم کی بے خودی تمام مذاہب و اخلاق کی جڑ کاٹنے والی ہے۔ میں ان دونوں قسم کی بے خودی پر معترض ہوں اور بس۔ حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات و رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ کے احکام کا پابند ہوجانا ہے۔ یہی اسلامی تصوّف کے نزدیک فنا ہے۔ البتہ عجمی تصوف فنا کے کچھ اور معنی جانتا ہے جس کا ذکر اوپر کر چکا ہوں"۔

اسی سلسلے کا ایک خط خواجہ حسن نظامی کے نام ملاحظہ کیجیے "مجھے خوب معلوم ہے کہ آپ کو اسلام اور پیغمبر اسلام (صلعم) سے عشق ہے۔ پھر یہ کیوں کر ممکن ہے کہ آپ کو ایک اسلامی حقیقت معلوم ہوجائے اور آپ اس سے انکار کریں۔

" بلکہ مجھے ابھی سے یقین ہے کہ بالآخر آپ میرے ساتھ اتفاق کریں گے۔ میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے۔ اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہوگیا تھا کیوں کہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدۃ الوجود کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن میں تدبّر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہوگیا۔ اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا"۔

" تصوف جو مسلمانوں میں پیدا ہوا اور اس جگہ تصوف سے مراد میری ایرانی تصوف ہے۔ اس نے ہر قدم کی رہبانیت سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اور ہر راہبی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے یہاں تک کہ قرمطی تحریک کا مقصد بھی بالآخر قیودِ شریعہ اسلامیہ کو فنا کرنا تھا اور بعض صوفیا کی نسبت تاریخی شہادت موجود ہے کہ وہ اس تحریک سے تعلق رکھتے تھے۔

"حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی نے مکتوبات میں ایک جگہ یہ بحث کی ہے کہ "گستن" اچھا ہے یا "پیوستن" یعنی فراق اچھا ہے یا وصال۔ میرے نزدیک "گستن" عین اسلام ہے اور "پیوستن" رہبانیت یا ایرانی (غیر اسلامی) تصوف ہے اور میں اسی غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔ گزشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے۔" (۳۰ر دسمبر ۱۹۱۵ء)

اب اس سلسلے کا ایک خط مہاراجہ سرکشن پرشاد مدارالمہام حیدرآباد کے نام بھی منقول ہے۔ علامہ لکھتے ہیں "میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوف کے مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ ایک عرصے سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے کوئی نئی بات نہیں تھی۔ مگر افسوس ہے کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین کو (جو مثنوی میں لکھے ہیں) تصوف کی دشمنی پر محمول کیا۔ میں نے اپنی پوزیشن محض اس لیے واضح کی کہ خواجہ صاحب (حسن نظامی دہلوی) نے مثنوی پر اعتراض کیے تھے۔ چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اس مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں کے لیے (خصوصاً مسلمانوں کے لیے) مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا، اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی" (۲۰ر جنوری ۱۹۱۸ء)

خطوط کے ان اقتباسات سے یہ حقیقت بخوبی ظاہر ہوسکتی ہے کہ اقبال تصوف کے خلاف نہیں تھے بلکہ اس تصوف کے خلاف تھے جسے انھوں نے غیر اسلامی تصوف سے تعبیر کیا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی تصوف کیا ہے کیونکہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس کے ابتدائی زمانے میں کہیں بھی "تصوف" یا "صوفی" کی اصطلاحیں نظر نہیں آتیں۔ قرآن اور حدیث "تصوف" کے لفظ تک سے آشنا نہیں۔ یہ لفظ دوسری صدی ہجری میں عربی زبان میں داخل ہوا اور پھر ویسے بھی تصوف یا ویدانت ایک خاص ہندوستانی نظریۂ حیات ہے۔ شری راج گوپال آچاریہ نے اپنے رسالے موسوم بہ "ویدانت" میں اسے ہندوستان کے تمدن کی بنیاد قرار دیا ہے۔ جواہر لال نہرو نے "دریافت ہند" میں اس کی تشریح یہ کی ہے کہ "ویدانت" ویدوں کا انت یعنی انتہا ہے۔

ویدوں کی تعلیم جب شرح و بیان کا لباس پہن کر اپنشدوں کے فلسفے کی صورت میں جلوہ گر ہوئی تو اسے ویدانت کا نام دیا گیا۔ گویا بنیادی طور پر ویدانت یا تصوف فلسفہ تو ویدہی کا ہوا اور وید کب عالم وجود میں آیا؟ اگر ہم اس بحث کو مذہبی رنگ نہ بھی دیں اور یہ دعوے تسلیم بھی نہ کریں کہ وید ابتدائے آفرینش کے ساتھ عالم وجود میں آئے اور محض عصر حاضر کے محققین کی جانب ہی رجوع کریں تو بھی وید کی عمر چار پانچ ہزار برس سے کیا کم متعین ہو سکے گی۔

یہ فلسفہ اپنے صدیوں کے سفر میں نہ جانے کتنے مفسروں کے ہاتھ میں آیا۔ بقول اقبال "ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے موشگاف حکما نے قوت عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازم اس کے گزشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور شاعر گوئٹے کا ہیرو فاؤسٹ جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظ کلام کی جگہ لفظ "عمل" پڑھتا ہے (ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا) تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اسی نکتے کو دیکھتی رہی جس کو ہندو حکما نے صدیوں پہلے دیکھ لیا تھا۔ اس عجیب و غریب طریق پر "ہندو حکماء" نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت بالفاظ دگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا اور اس میں شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی دادو تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب انا کا تعین عمل ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا

ایک ذی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملّی دونوں پہلوؤں سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات کا مقتضی تھا کہ کوئی مجدد پیدا ہو جو ترکِ عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔"

یہی وہ ترکِ عمل کا فلسفہ ہے جسے اقبال نے جا بجا غیر اسلامی تصوف کا نام دیا ہے۔ ضروری نہیں کہ یہ فلسفہ شری شنکر آچاریہ ہی نے پیش کیا ہو۔ جب اس خیال سے محی الدین ابن عربی اندلسی قرآن حکیم کی تفسیر کرتے ہیں تو اقبال اسے بھی غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ اس تمیز میں ہندو مسلمان کی وہ قید نہیں جو عصرِ حاضر کے اس ترقی یافتہ دور میں ہم نے اپنے اوپر عائد کر رکھی ہے۔ اقبال کے یہاں لفظ "اسلام" اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوا ہے اور اس معنی میں استعمال نہیں ہوا جس میں آج کی سیاست اسے استعمال کر رہی ہے۔ اقبال کے سارے کلام میں "اسلام" سے مراد امن و سلامتی اور صالح ذوق جد و جہد و عمل کی تلقین ہے اور یہی سبب ہے کہ جہاں آپ نے شری شنکر، شیخ اکبر اور خواجہ حافظ کے خیالات کو غیر اسلامی کہا ہے، وہاں سری کرشن اور رامانج کے افکار کو غیر اسلامی نہیں کہا بلکہ ان افکار کی تائید کی ہے اور انھیں برقرار رکھنے کی تلقین کی ہے۔ اور جیسا کہ اوپر کے ایک اقتباس میں کہا جا چکا ہے کہ انھوں نے اس امر پر افسوس کیا ہے کہ جس عروس کو سری کرشن اور شری رامانج بے نقاب کرنا چاہتے تھے، شری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

اصل میں اقبال نے اپنے دور میں اسلام اور مسلمانوں کی حالت پر غور کیا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ حقیقتوں سے فرار کی تعلیم نے مسلمانوں کی قوتِ عمل کو فنا کر دیا اور نتیجتہً مسلمانوں کے دین و ادب سے بوئے رہبانی آنا شروع ہو گئی ہے۔ یہ فرار اور گریز کی تعلیم کہاں سے آئی۔ قرآن حکیم تو انسان کو عمل صالح کی تعلیم دیتا ہے ظاہر ہے کہ یہ تعلیم تصوف کے اس بظاہر دل کش لیکن بباطن خطرناک راستے سے آئی ہے جو ادبیات، فنون لطیفہ اور زندگی کے دوسرے شعبوں پر مسلط ہو چکا ہے۔ چنانچہ اس زمانے میں وہ اپنے خطوط میں جناب سراج الدین پال کو لکھتے ہیں۔

"شعرائے عجم میں بیشتر وہ ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل ہیں۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلانِ طبیعت موجود تھا۔ اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا۔ بالفاظِ دگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدۃ الوجود تھی۔ ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے۔ اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ مثلاً اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری قرار دیتا ہے، تو شعرائے عجم اس شعار میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں ذیل کی رباعی پیش کرتا ہوں۔

غازی زپئے شہادت اندر تگ و پوست
غافل کہ شہیدِ عشق فاضل تر ازوست
در روزِ قیامت ایں باو کے ماند
ایں کشتۂ دشمن است آں کشتۂ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے مگر انصاف سے دیکھیے تو جہاد اسلامی کی تردید میں اس سے زیادہ دلفریب اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس کو زہر دیا ہے اس کو اس امر کا احساس بھی نہیں ہو سکتا کہ مجھے کس نے زہر دیا ہے بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے آبِ حیات پلایا گیا ہے۔" (۱۰ر جولائی ۱۹۱۵ء)

تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا کہ جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تھی تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین اور جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترکِ دنیا موجبِ تسکین۔ اس ترکِ دنیا کے پردے میں ضعیف قومیں اپنی سستی اور کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع للبقا میں نصیب ہوتی ہے چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔" (۱۹ر جولائی ۱۹۱۴ء)

اسی مذکورہ زہر کے تریاق کو اقبال نے اسلامی تصوف سے تعبیر کیا ہے۔ یہی وہ رمز تھی جو "مثنوی اسرارِ خودی" کی پہلی اشاعت کے وقت لسان العصر اکبر الہ آبادی کی

نگاہِ دل سے پوشیدہ رہی اور انھوں نے اقبال کو تصوف کا مخالف کہہ کر مثنوی کا مطالعہ کرنا بھی تضیعِ اوقات سمجھا۔ اقبال نے جب یہ شعر کہا تھا تو نہ جانے مشیت کو کیا منظور تھا؎

آشنائے من ز من بیگانہ رفت　　　از خمستانم تہی پیمانہ رفت

ورنہ بات سامنے کی تھی۔ اقبال نے تصوف میں سے زندہ و پائندہ عناصر چن چن کر اسلام کو واپس لوٹائے۔ اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں ایک واضح لکیر کھینچی اور اسلام اور بنی نوع انسان کی بہت بڑی خدمت انجام دی ورنہ اگر اقبال تصوف کے مخالف ہوتے تو رومی کو اپنا پیر و مرشد مانتے؟ شمس تبریز کے اشعار "اسرار خودی" سے پہلے ورق کی زینت بناتے اور مثنوی کی ابتدا نظیری کے شعر سے کرتے؟

(۲)

علامہ اقبال کا سفرِ جادۂ تصوف چالیس برس کا ایک طویل سفر ہے۔ اس روحانی سفر کی ابتدا اس مقام سے ہوتی ہے جسے تصوف کی اصطلاح میں "وحدۃ الوجود" کہا جاتا ہے۔ "وحدۃ الوجود" کا نظریہ ایک طرح سے بعض نظریات کا ردّ عمل ہے۔ وہ نظریات ہیں شرک یا کثرت پرستی اور کثرتِ جوہر ایک جانب، مذہبِ فطرت دوسری جانب۔ شرک یا کثرت پرستی یا اصنام پرستی کے نظریے کے مطابق متعدد خداؤں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے جو فطرت کے متعدد شعبوں کے مالک و نگراں تصور کیے جاتے ہیں۔ نظریہ "وحدۃ الوجود" ایک خدا کی ہستی کو تسلیم کرتا ہے۔ اور یہیں سے "ہمہ اوست" اور "ہمہ از اوست" کے نظریات چلتے ہیں۔ کثرتِ جوہر کا نظریہ دنیا کی بنیادی وحدت کی نفی کرتا ہے اور نطعی اشیا کے اجتماع کو حقیقت کا نام دیتا ہے۔ "وحدۃ الوجود" کثرتِ افراد اشیا کی حقیقت کی نفی کرتا ہے اور ایک ذاتِ مطلق کا تصور پیش کرتا ہے، جہاں کثرتِ جوہر، وحدت کو کثرت پر قربان کر دیتا ہے، وہاں وحدت الوجود کثرتِ جوہر کو وحدت کی بھٹی میں جلا دیتا ہے۔ دینِ فطرت کے مطابق خدا کی ہستی دنیائے زمان و مکان سے کہیں آگے ہے۔ چنانچہ خدا کو لامحدود اور غیر فانی اور دنیا کو محدود اور فانی تسلیم کیا گیا ہے۔ وحدۃ الوجود کا تصور دوسری حد و د تک پہنچتا ہے۔ یعنی یہ کہ خدا حدودِ زمان و مکان سے کہیں باہر نہیں ہے

بلکہ جو کچھ ہے خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ اور خدا و کائنات دونوں لازم و ملزوم ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ خدا ایک حقیقت ہے اور کائنات اس کا ایک غیر حقیقی پرتو۔ کائنات کی اپنی حقیقت نہیں ہے۔ اس کی حقیقت خدا ہی کی حقیقت ہے۔ اس کی حقیقت محض ایک پرتو یا بعض کے نزدیک وہم و طلسم ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد اپنی تصنیفِ لطیف "غبارِ خاطر" میں لکھتے ہیں "دنیا میں وحدۃ الوجود کے عقیدے کا سب سے قدیم سرچشمہ ہندستان ہے۔ غالباً یونان اور اسکندریہ میں بھی یہیں سے یہ عقیدہ پہنچا اور مذہب افلاطون جدید (NEW PLATONISM) نے (جسے غلطی سے عربوں نے افلاطون کا مذہب خیال کیا تھا) اس پر اپنی اشراقی عمارتیں استوار کیں۔ اس تصور کے ساتھ صفات متشکل نہیں ہو سکتیں اور اگر ہوتی بھی ہیں تو تعینات اور مظاہرے کے اعتبار سے نہ کہ ذاتِ مطلق کی ہستی کے اعتبار سے۔ اس عقیدے کا روشناس اس کی ذات کے بارے میں بجز اس کے کہ ہے اور کچھ نہیں کہہ سکتا یہاں تک کہ اشارہ بھی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اگر ہم اپنے اشارات کی پرچھائیں بھی اس پر پڑنے دیتے ہیں تو ذاتِ مطلق، مطلق نہیں رہتی۔ تشخص اور حدود کے غبار سے آلودہ ہو جاتی ہے۔ بابا فغانی نے دو مصرعوں کے اندر سب کچھ کہہ دیا ہے۔

مشکل حکایت ست کہ ہر ذرہ عین اوست
اما نمی تواں کہ اشارات با دکنند

یہی وجہ ہے کہ ہندستان کے اپنشدوں نے نفی صفات کی راہ اختیار کی ——— اور تنزیہہ کی "نیستی نیستی" کو بہت دور تک لے گئے لیکن پھر دیکھیے اسی ہندستان کو اپنی پیاس اس طرح بجھانی پڑی کہ نہ صرف برہما (ذاتِ مطلق) کو ایشور (ذاتِ متصف و متشخص) کی نمودیں دیکھنے لگے بلکہ پتھر کی مورتیاں بھی تراش کر سامنے رکھ لیں کہ دل کے اٹکاؤ کا کوئی ٹھکانہ تو سامنے رہے۔

کرے کیا کعبہ میں جو سر بتخانہ سے آگہ ہے — یہاں تو کوئی صورت بھی ہے واں اللہ ہی اللہ ہے

یہی نظریہ وحدۃ الوجود اقبال کی شاعری کے صوفیانہ لب و لہجہ کی پہلی منزل ہے وہ منزل جہاں تک ابھی مثنوی "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" کا گزر نہیں ہوا اور اقبال نے اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کی تفریق نہیں کی۔ ابتدا میں یہ کیفیت ہمیں کلام اقبال میں جگہ جگہ نظر آتی ہے۔

ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں
(غزل)

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا
گہرا ہے میرے بحرِ خیالات کا پانی
مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں
کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشانی
اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے
(زہد و رندی)

ہمچو نے از نیستانِ خود حکایت می کنم
بشنو اے گل از جدائی ہا شکایت می کنم
(گلِ پژمردہ)

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
(بوئے گل)

نظر میری نہیں ممنونِ سیرِ عرصۂ ہستی
میں وہ چھوٹی سی دنیا ہوں کہ آپ اپنی ولایت ہوں
نہ صہبا ہوں نہ ساقی ہوں نہ مستی ہوں نہ پیمانہ
مگر اس میخانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں
(تصویرِ درد)

منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں
اے شمع میں اسیرِ فریبِ نگاہ ہوں
صیاد آپ حلقۂ دامِ ستم بھی آپ
بامِ حرم کبھی [illegible] بامِ حرم کبھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشقِ سراپا گداز ہوں
کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں
ہاں آشنائے لب نہ ہو رازِ کہن کہیں
پھر چھیڑ نہ دے قصۂ دار و رسن کہیں
(شمع)

آخر الذکر نظم علامہ اقبال نے ۱۹۰۳ء میں کہی۔ یہ ویدانت یا وحدۃ الوجود کے رنگ میں ڈوبی ہوئی نظم ہے۔ لیکن پوری طرح یہ راز نہیں کھلتا کہ اس دور میں اقبال کے سامنے ویدانت یا وحدۃ الوجود کی کون سی تعبیر تھی۔ رامانج کی تعبیر، شنکر آچاریہ کی تعبیر یا شیخ اکبر کی تعبیر۔ اس انداز کی نظمیں ۱۹۰۸ء بلکہ ۱۹۱۰ء تک کے کلام میں ملتی ہیں۔

نفیِ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا — لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا

کیا کہوں اندھوں سے میں اس شاہدِ مستور کی — دار کو سمجھے ہوئے ہیں جو سزا منصور کی

(سوامی تیرتھ رام)

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے

شجر میں پھول میں حیواں میں پتھر میں شرارے میں

(غزل)

تو ڈھونڈتا ہے جس کو تاروں کی خامشی میں

پوشیدہ ہے وہ شاید غوغائے زندگی میں

صحرا و دشت و در میں کہسار میں وہی ہے

انساں کے دل میں تیرے رخسار میں وہی ہے

(چاند)

۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء تک کا عرصہ ایسا ہے جس میں اقبال حیرت انگیز طور پر اس موضوع پر خاموش ہو گئے ہیں۔ "بانگِ درا" میں اگرچہ ہر نظم پر تاریخ درج نہیں ہے لیکن نظموں کے موضوع سے یہ راز کھلتا ہے کہ اس میں ۲۲-۱۹۲۱ء تک کا کلام موجود ہے۔ ان نظموں میں تصوف کی جھلک کہیں نظر نہیں آتی۔ "اسرار خودی" اور "رموزِ بے خودی" اسی دور کی مثنویاں ہیں۔ اول الذکر جیسے کہ پہلے کہا جا چکا ہے ۱۹۱۵ء میں اور آخر الذکر ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی ہے۔ ان مثنویوں میں تصوف کے بارے میں علامہ اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے انھیں سے اس مقالے کی ابتدا ہوئی ہے۔ ان افکار کا اعادہ یہاں غیر ضروری ہے۔ صرف یہی کہنا کافی ہے کہ اگرچہ اقبال نے اپنی تصانیف میں بار بار

یہی کہا ہے کہ میں اسلامی تصوف کے خلاف نہیں ہوں غیر اسلامی تصوف کے خلاف ہوں لیکن وحدۃ الوجود کے عام نظریے کی صریح مخالفت اقبال کے اس دور کے افکار میں موجود ہے۔ خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط کا ابتدائی حصہ اقتباس کے طور پر پہلے درج کیا جا چکا ہے، دوسرا حصہ اب ملاحظہ فرمائیے۔

"میں شیخ (محی الدین ابن عربی) کی عظمت اور فضیلت دونوں کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بڑے حکما میں سے سمجھتا ہوں۔ مجھ کو ان کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو عقائد ان کے ہیں (مثلاً قدمِ ارواح اور وحدۃ الوجود) ان کو انھوں نے فلسفے کی بنا پر نہیں جانا بلکہ نیک نیتی سے قرآنِ حکیم مستنبط کیا ہے۔ پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انھوں نے پیش کی ہے وہ منطقی یا منقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط۔ اس لیے گو میں ان کو ایک مخلص انسان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں ہوں۔

"اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو توحید اور وحدۃ الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں۔ مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے اور مؤخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کی ضد کثرت نہیں ہے جیسا کہ بعض صوفیا سمجھتے ہیں بلکہ شرک ہے۔ ہاں وحدۃ الوجود کی ضد کثرت ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدۃ الوجود یا زمانۂ حال کے فلسفۂ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے بالکل نہ تھا بلکہ نظامِ عالم کی حقیقت سے تھا (یعنی یہ کہ اس کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے)

"اسلام کی تعلیم نہایت صاف، واضح اور روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے لائق صرف ایک ذات ہے باقی جو کچھ کثرتِ عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے گو عملی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی حقیقت ایک ہی کیوں نہ ہو۔ چونکہ صوفیا نے فلسفہ اور مذہب کے دو مختلف مسائل (وحدۃ الوجود اور توحید) کو ایک ہی سمجھ لیا اس لیے ان کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ توحید کو ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے، جو

عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر ممد و معاون ہوتی ہے اور یہ ہے اصل مسئلۂ حال و مقامات کی، مجھے حالت سکر کی واقفیت سے انکار نہیں ہے، انکار صرف اس بات سے ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی۔ زیادہ سے زیادہ صاحب کمال کو ایک علمی مسئلہ کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلہ کی۔ (یعنی حالتِ سکر یا جذب و مستی میں سالک کو اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ واقعی کائنات میں اللہ کے سوا اور کسی کا وجود نہیں ہے) صوفیائے وحدۃ الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے اور شیخ اکبر کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے "علم محض" ہے۔ لیکن یہ سوال کسی صوفی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو بھی واضح کرتا ہے یا نہیں۔

"اگر کثرت حقیقتِ نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدۃ الوجود سالک پر طاری ہوتی ہے، محض دھوکا ہے اور مذہبی یا فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کوئی وقعت نہیں ہے۔ نیز اگر یہ کیفیت وحدۃ الوجود ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقولی طور سے ثابت کرنا بھی بے سود ہے جیسا کہ ابن عربی اور ان کے متبعین نے کیا ہے اور نہ اس کے مقام ہونے کی بنا پر ہمیں روحانی زندگی میں کوئی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں یا اس کی رو سے وجود فی الخارج (کائنات) تو ذاتِ باری کے ساتھ اتحاد کی نسبت نہیں ہے بلکہ مخلوقیت کی نسبت ہے (یعنی خدا خالق ہے اور کائنات مخلوق اور خالق اور مخلوق کے مابین مغائرت ہوتی ہے) اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذات باری تعالےٰ کثرتِ نظام عالم اور دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدۃ الوجود کو قلب پر وارد کرنا مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا بلکہ یہ کیفیت مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی۔

"مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے (یعنی قرآن کی رو سے خالق اور مخلوق یا عابد اور معبود میں مغائرت کُلّی ثابت ہوتی ہے) اور اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیتِ قلبی، مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات

کی رو سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کیفیت کا ورود ملّی اعتبار سے بہت مضر ہے۔"

اس عبارت کو اس قدر تفصیل سے نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بظاہر "نظریہ وحدۃ الوجود" کا عمل یا ترکِ عمل سے جو تعلق نظر نہیں آتا، لیکن اقبال نے اس کا ترکِ عمل سے جو تعلق قائم کیا ہے وہ قابلِ غور نکتہ ہے۔ اپنے افکار کے مذکورہ دور میں اقبال اس خیال پر ثابت قدمی سے قائم ہیں کہ تصوف یا وحدۃ الوجود یا ویدانت کا قرآن حکیم یا حدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ ہندستان میں سوامی شنکر آچاریہ نے گیتا کی تفسیر میں انسانی زندگی کا انتہائی مقام یہ قرار دیا ہے کہ وہ آواگون کے چکر سے نجات حاصل کر لے۔ مسئلۂ تناسخ کی رو سے انسان کو دوسرا جنم چونکہ پہلے جنم کے اعمال کے مطابق ملتا ہے، اس لیے اگر ایک جنم میں عمل کو ترک کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ دوبارہ جنم لینے کا امکان ختم ہو جائے گا نفیٔ انا اور نفیٔ خودی ترکِ عمل کا ایک ضروری جزو ہے۔ شری شنکر آچاریہ نے انسان کی نجات کے لیے نفیٔ انا اور نفیٔ خودی کو ضروری قرار دیا ہے۔ وحدۃ الوجود کا نظریہ ابن عربی کا ہو یا شنکر آچاریہ کا نفیٔ خودی اور نفیٔ انا یعنی دوسرے الفاظ میں ترکِ عمل کے عناصر اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ اس ترکِ عمل کو اقبال نے مسلمانوں کے لیے بلکہ ہر قوم کے لیے قاتل خیال کیا ہے اور غیر اسلامی تصوف سے تعبیر کر کے قدم قدم پر جہد و عمل، آرزومندی اور خودی کی تعلیم دی ہے۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است ــــ ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
زندگی در جستجو پوشیدہ است ــــ اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
آرزو را در دلِ خود زندہ دار ــــ تا نہ گردد مشتِ خاکِ تو مزار
از تمنا رقصِ دل در سینہ ہا ــــ سینہ ہا از تابِ او آئینہ ہا
ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم ــــ از شعاعِ آرزو تابندہ ایم
گرم خوں انساں ز داغِ آرزو ــــ آتشِ ایں خاک از چراغِ آرزو
از تمنا مے بجام آمد حیات ــــ گرم خیز و تیز گام آمد حیات
مرد چوں شمعِ خودی اندر وجود ــــ از خیالِ آسماں پیما چہ سود

وحدۃ الوجود کے نظریے کی تغلیط کرتے ہوئے اور اسے خلافِ اسلام قرار دیتے ہوئے اقبال مثنوی "اسرار و رموز" کا ذکر سرکارِ دو عالم کی خدمت میں ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

گر دلم آئینۂ بے جوہر است ور بحرفم غیرِ قرآں مضمر است
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

سفرِ یورپ کے دوران میں اقبال نے ایرانی تصوف اور فلسفے کا مطالعہ کیا۔ واپسی پر "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا" کے عنوان سے ایک کتاب لکھی۔ اس میں آپ نے تصوف کے موضوع پر مفصل بحث کی ہے۔ کتاب کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں۔

"تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹفک طریقے سے بحث کی ہے اور ان ذہنی حالات و شرائط کو منظرِ عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعے کو معرضِ ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہٰذا اس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہے۔"

یہ کتاب ۱۹۰۹ء میں لکھی گئی تھی اور اس کے بعد جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے وحدۃ الوجود کے موضوع پر علامہ اقبال نے بالکل خاموشی اختیار کر لی اور اگر کچھ لکھا تو وہی جس کا ذکر مثنوی "اسرار و رموز" کے تذکرے میں آ چکا ہے۔

تقریباً بارہ برس کے بعد علامہ اقبال کے خیالات میں ایک عظیم تبدیلی رونما ہوئی۔ وہ تبدیلی یہ تھی کہ آپ ان صوفی مصنفین کی طرح جن کا ذکر آپ نے اپنی کتاب "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا" میں کیا ہے خود وحدۃ الوجود کی قرآنی تعبیر کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ "آثارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" کے بعد جو کتابیں شائع ہوئیں وہ اس بادۂ معرفت کے چھلکے ہوئے پیمانے ہیں۔ اس کیفیت کو بعض نقادوں نے تضاد کا نام دیا ہے حالانکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اس میں تضاد کی کوئی بات ہی نہیں۔ ایک بالغ نظر مفکر کی تحقیق و تلاش اور جستجو کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ ع

در طلب کوش و مدہ دامنِ امید ز دست

اقبال کا یہی سلسلۂ تحقیق وجستجو روز و شب جاری رہا۔ چنانچہ ایک مقام پر آکر وہ اس نظریے کے نفیٔ انا اور نفیٔ خودی کے عناصر کو سوامی شنکر آچاریہ اور حضرت محی الدین ابن عربی کے لیے چھوڑ کر قرآنی تعبیر کے قائل ہو گئے۔ فکر کی تبدیلی کا یہ دور ۱۹۲۲ء سے شروع ہوا۔ اس دور کے جستہ جستہ اشعار ملاحظہ کیجیے۔

کرا جوئی چرا در پیچ تابی !!   کہ او پیدا است تو زیرِ نقابی
تلاشِ او کنی جز خود نہ بینی   تلاشِ خود کنی جز او نہ یابی

(پیام مشرق)

کشید نقشِ جہانے بہ پردۂ چشمم   ز دستِ شعبدہ بازے اسیر جادویم
دانۂ سبحہ بہ زنّار کشیدن آموز   گر نگاہِ تو دو بین است ندیدن آموز

در جہان است دلِ ما کہ جہاں در دلِ ماست

لبِ فرو بند کہ ایں عقدہ کشودن نتواں

بود و نبودِ ماست ز یک شعلۂ حیات

از لذتِ خودی چو شرر پارہ پارہ ایم

در دیر نیاز من در کعبہ نمازِ من   زنّار بہ دوشم من تسبیح بہ دستم من

محبت چو تمام افتد رقابت از میاں خیزد

بہ طوفِ شعلۂ پروانہ با پروانہ می سازد

یہاں "زبورِ عجم" ۱۹۲۷ء کا ذکر قدرے تفصیل سے کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس کتاب کے متعلق صاحبِ کتاب نے "بالِ جبریل" میں قاری کو مشورہ دیا ہے کہ۔

اگر ہے ذوق تو خلوت میں پڑھ زبورِ عجم
فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں

"زبورِ عجم" کی اکثر غزلوں میں اوّل سے آخر تک وحدۃ الوجود کی تلقین کی گئی ہے۔

نہ بہ ماست زندگانی نہ زماست زندگانی
ہمہ جاست زندگانی رکجاست زندگانی
کشائے چہرہ کہ آں کس کہ لن ترانی گفت
ہنوز منتظرِ جلوۂ کفِ خاک است
دہد آتشِ جدائی شررم را نمودے
بہ ہمہ نفس بمیرم کہ فرو نشانم اورا
کشائے پردہ زتقدیرِ آدمِ خاکی
کہ ما بہ رہ گزرِ تو در انتظار خودیم
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من
چہ زمان وچہ مکاں شوخیٔ گفتارمن است
چو موج می تپد آدم بہ جستجوئے وجود
ہنوز تا بہ درمیانۂ عدم است
زجوہرے کہ نہان است در طبیعتِ ما
مپرس صیرفیاں راکہ ما عیارِ خودیم

مثنوی "گلشنِ رازِ جدید" "زبورِ عجم" ہی کا ایک حصّہ ہے اس میں وحدۃ الوجود کا فلسفہ ایک خاص انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ "گلشنِ رازِ خار" علامہ اقبال نے شیخ محمود شبستری کی کتاب "گلشنِ راز" کے جواب میں لکھی ہے۔ شیخ محمود تبریز کے قریب ایک چھوٹے سے گاؤں شبستر کے رہنے والے تھے۔ انھوں نے اپنے والد عبدالکریم بن یحییٰ سے جو ایک جیّد عالم اور صاحبِ باطن شخص تھے ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ علم وعمل کے مراحل طے کرنے کے بعد آپ نے اپنے وطن شبستر میں اقامت اختیار کی اور تمام عمر درس و تدریس میں بسر کرنے کے بعد ۷۲۰ھ میں وفات پائی۔ تاریخ پیدائش ساتویں صدی ہجری بیان کی جاتی ہے۔

شیخ محمود کی تصنیف "گلشنِ راز" کو تصوفِ دنیا میں بڑا مقام حاصل ہے اور

یہ صوفیا حضرات کے نزدیک بڑی مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ ۷۱۰ھ میں ہرات کے ایک علم دوست بزرگ میر حسین ابن حسن میر سادات حسینی نے خراساں سے سترہ سوال علمائے تبریز کی خدمت میں بھیجے اور ان سے ان سوالات کے جواب لکھنے کی درخواست کی۔ شیخ محمود نے ایک ہی نشست میں ان سوالات کے جواب لکھوا دیے۔ بد قسمتی سے ان سترہ سوالوں میں سے دو گردشِ زمانہ سے تلف ہو چکے ہیں۔ چنانچہ مطبوعہ نسخوں میں صرف پندرہ سوال ہی ملتے ہیں۔ "گلشنِ راز" کو شاعرانہ اعتبار سے بہت اونچا رتبہ حاصل نہیں لیکن دنیائے تصوف میں یہ کتاب بڑی قدر و منزلت کی حامل ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے "گلشن راز" کا جواب کیوں لکھا۔ ہرات کے میر حسین صاحب کے سوالات فلسفیانہ نوعیت کے ہیں۔ اقبال چونکہ ۱۹۲۲ء کے بعد سے پھر وحدۃ الوجود کے نظریے کے قائل ہو گئے تھے، اس لیے اس نظریے کی اشاعت کے لیے انھیں یہ ایک بہت عمدہ ذریعہ نظر آیا کہ وہ ان سوالات کا جواب نظریۂ وحدۃ الوجود کی روشنی میں دیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، اقبال ایک زمانے تک شنکر آچاریہ اور شیخ اکبر کی تعلیم وحدۃ الوجود کو ایک ہی سمجھتے رہے اور دونوں کو غیر اسلامی کہتے رہے لیکن جب ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ شیخ موصوف اور شنکر آچاریہ اس نکتے پر تو متفق ہیں کہ حقیقی معنی میں صرف حق تعالیٰ ہی موجود ہے لیکن اس کے علاوہ دیگر امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور شیخ اکبر نے قرآن اور حدیث ہی کو اپنے نظام فکر کا ماخذ بنایا ہے تو انھوں نے شیخ اکبر کے نظریے کی شدید مخالفت ترک کر دی لیکن ایک بنیادی فرق شیخ اکبر اور علامہ اقبال کی تعلیم میں آخر تک رہا اور وہ فرق عقیدے کا نہیں بلکہ طریقِ کار کا ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی انائے مطلق کے عوض انائے مقید کو اپنی فکر کا اساسی نقطہ بناتے ہیں یعنی وہ خودی سے خدا تک پہنچتے ہیں۔

غلام ہمتِ آں خود پرستم | کہ از نورِ خودی بیند خدا را
اگر زیری ز خود گیری زبر شو | خدا خواہی بخود نزدیک تر شو

یہی خودی جب شنکر آچاریہ اور منصور کے یہاں آکر خدا بنتی ہے تو اقبال اس نظریۂ وحدۃ الوجود

سے کلّی طور پر بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ اس دور کی بات نہیں جب اقبال نے ؎

منصور کو ہوا لبِ گویا پیامِ موت　　　اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی

کہا تھا۔ بلکہ اس دور کے افکار کا ذکر ہے جب "گلشن رازِ جدید" لکھی جا رہی تھی۔ یہاں اس شعر کے جواب میں کہ

چہ گوئی ہرزہ بود آں رمز مطلق　　　کہ ایں نکتہ را نطق است انا الحق

آپ شری شنکر آچاریہ کے فلسفے کا ذکر تفصیل سے کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر "میں" وہم و گمان ہے اور اس کی نمود ایک طلسم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر دارائے گمان کون ہے۔ پھر خود ہی اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

وجودِ کوہسار و دشت و در ہیچ　　　جہاں فانی خودی باقی دگر ہیچ
دگر از شنکر و منصور کم گوئے　　　خدا را ہم براہِ خویشتن جوئے
بخود گم بہرِ تحقیقِ خودی شد　　　انا الحق گوئے و صدّیقِ خودی شد

یہی عقیدہ بعد کی تصانیف "جاوید نامہ" "بالِ جبریل" "ضربِ کلیم" "مسافر" "پس چہ باید کرد" اور "ارمغانِ حجاز" میں نظر آتا ہے۔

عالمِ آب و خاک و باد، سرِ نہاں ہے تو کہ میں
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں

(بالِ جبریل)

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں　　　باقی ہے نمودِ سیمیائی

(بالِ جبریل)

مکانی ہوں کہ آزادِ مکاں ہوں　　　جہاں میں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں
وہ اپنی لامکانی میں رہیں مست　　　مجھے اتنا بتا دیں میں کہاں ہوں

(بالِ جبریل)

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری　　　نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

(ضربِ کلیم)

آخری تصنیف "ارمغانِ حجاز" میں آکر یہ "پیمانہ" پوری شدت سے چھلک اٹھتا ہے اور "بانگِ درا" میں جو کیفیت

ہاں آشنائے لب نہ ہو رازِ کہن کہیں
پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دار و رسن کہیں

بن کر گونجی تھی، وہ "ارمغانِ حجاز" میں شعریت کے اس سانچے میں ڈھل گئی ہے۔

اگر خواہی خدا را فاش بینی!
خودی را فاش تر دیدن بیاموز

تو اے ناداں دلِ آگاہ دریاب
بخود مثل نیاکاں راہ دریاب

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لاموجود الا اللہ دریاب

کفِ خاکِ کہ دارم از درِ اوست
گل و ریحانم از ابرِ ترِ اوست

نہ "من" را می شناسم نہ "او" را
ولے دانم کہ "من" اندر بر اوست

خودی را از وجودِ حق وجودے
خودی را از نمودِ حق نمودے

نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے

یہ ہے علامہ اقبال کے نظریۂ تصوف کا ایک مختصر سا جائزہ جس کی جھلک ان کی تصانیف کے آئینے میں دیکھ کر اس مقالے میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے علامہ اقبال کا کلام ایک بحرِ بے کراں ہے جس کی وسعت اور گہرائی کا اندازہ ممکن نہیں۔ ایک تو کلامِ اقبال کا سمندر پھر اس میں تصوف کی موجیں مجھے اس

بحرِ معانی کے ساحل پر پہنچ کر ہر لمحہ اپنی بے مائیگی اور کم حوصلگی کا احساس رہا۔ اس پانی میں غوّاصی کے لیے جو ہمّت و عزم درکار ہے میرا دامنِ دل اس سے خالی ہے۔ ہاں اس بحرِ مواج کے ساحل پر بیٹھ کر میں نے جو خذف چینی کی ہے اسے بڑے خلوص سے بطور ارمغاں سامعین کی خدمت میں پیش کر دیا ہے۔

مفتی جلال الدین

اقبال اور رومی

میں پروفیسر آل احمد سرور کا بے حد ممنون ہوں کہ موصوف نے اس اقبال سمینار میں جس میں وہ اہلِ فضل شامل ہوئے ہیں کہ بقول شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ:-

نفسم فرومی رود از ہول اہلِ فضل
باکفِ موسوی چہ زند سحر سامری

اس ذرۂ ناچیز کو بھی شرکت و شمولیت کی دعوت سے نوازا۔ پروفیسر سرور نے "اقبال اور تصوف" سمینار کے لیے جو عنوانات مقالات کے قائم کیے ہیں وہ ایسے ہیں کہ ایک ایک سے بڑھ چڑھ کر دل چسپ اور جاذب ہے اور سارے کے سارے میری طبیعت کی ساخت کے عین موافق اور سازگار ہیں۔ اس لیے انتخاب میں ذرا دِقّت پیدا ہوئی لیکن یہ دقّت "شرعی طریق حل مشکل ہمچو قسم" نے دور کردی یعنی قرعہ اندازی نے کار آسان کردیا کہ "اقبال اور رومی" کا قرعہ نکال کے دیا، اس لیے بسم اللہ اسی سے کیا۔

سال ۱۹۳۷ عیسوی کے دسمبر میں حضرت اقبال کو قوم کی طرف سے نذرانہ ہائے عقیدت پیش کیے جانے کی غرض سے یومِ اقبال منانے کی تجویز کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ اس دن بعض مقرروں اور مقالہ نگاروں نے حضرت اقبال کو شاعرِ قرآن کے لقب سے یاد کیا۔ مرحوم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی زبانی اس کی اطلاع پانے پر حضرت

علامہ اس قومی اعزاز سے اتنے خوش ہوئے کہ خوشی سے پھولے نہ سمائے۔کہا جاتا ہے کہ نصف شفایاب ہوئے۔ خلیفہ صاحب نے سال ۱۹۴۲ء میں جب وہ امر سنگھ کالج سرینگر کے پرنسپل تھے اسٹاف سے اس واقعہ کا ذکر کیا، اور یہ بھی فرمایا کہ اس لقب سے حضرت علامہ کو اپنے بارے میں بارگاہ خداوندی و دربار نبوی کا مقبول شاعر ہونے کا یقین محکم ترین ہوگیا تھا کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ الاسماء تنزل من السماء کے تحت یہ لقب بھی "وحی نازل است از عالم بالا"۔ خلیفہ صاحب کی اس روایت نے فوراً میرے مطالعۂ اقبال کی سمت کو بدل دیا اور میں نے اقبال کا مطالعہ اس کے شاعرِ قرآن ہونے کے نکتے سے شروع کیا۔ اور جوں جوں میں اس سمت میں آگے بڑھتا گیا میں پیر رومی کو مرید ہندی کا رہبر پاتا گیا۔ میں نے محسوس کیا کہ اس مومن کو درگاہِ حق سے قرآن فہمی کی وہ شرحِ صدر عطا ہوئی ہے کہ خود رومی بھی اس پر حیران ہوں گے۔

اقبال کی یہ غیر معمولی قرآن فہمی بلکہ میں کہوں گا مافوق البشر فہم قرآن اس وقت میرا موضوع بحث نہیں۔ اس کا ایک تمہیدی مقالہ گذشتہ ماہ مارچ ۱۹۷۷ء کلچر اکیڈمی جموں وکشمیر کے منعقدہ اقبال سمینار میں پیش کر چکا ہوں۔ اس میں غیر مبہم الفاظ میں کہا گیا ہے کہ رومی اور اقبال دونوں شاعران قرآن ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ رومی کو السابقون السابقون اولٰئک ھم المقربون کے تحت اولیّت وسبقت کی ناقابل حصول فضیلت حاصل ہے اور اقبال کو والذین اتبعوہ کی قرآن ستودہ تبعیت۔ یہ تبعیت ظاہراً زمانہ اور شاگردی کی ہے لیکن حقیقتاً باطنی طور اقبال کے لیے سنگ گام بنی ہے جس پر قدم جما کر اقبال اسی مسافت سے کوسوں آگے بڑھا ہوا ہے جس کا اندازہ شاعر نے اس شعر میں پیدا کیا ہے۔

"کندھوں پہ یاں جنازہ ہے ملکِ عدم میں روح
کوسوں بڑھا ہوا ہے پیادہ سوار سے"

رومی کے ہاں قرآن کے معانی ومطالب رموز ونکات، اسرار ومعارف اس کے قائم کردہ ضابطۂ بیان

"خوشتر آں باشد کہ سرِّ دلبراں گفتہ آید در حدیثِ دیگراں"

کے تحت اشارات وکنایات، تمثیلات و تشبیہات اور قصوں کہانیوں میں بیان ہوئے ہیں۔ لیکن اقبالیات میں وہ قرآنی حکم ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا کے خیرِ کثیر، قد افلح من زکھا کے تزکیۂ نفس، الا من اتی اللہ بقلب سلیم کی صفائی و سلامتیِ قلب، آدمِ خاکی کے عروج و معراج اور ایں جہاں او رآں سوی افلاک والی باتیں فاش تعبیروں اور صاف عبارتوں میں نمایاں ہیں جن تک تاحال کسی بھی رازداں ودیدہ ور کی نظر و فکر نہیں پہنچی ہے۔ اس اپنی قوتِ ادراک و اظہار و انحلال یعنی لینے پانے بتانے کھولنے کی صلاحیت کے متعلق وہ خود فرماتے ہیں:-

ہیچ کس رازے کہ من گویم نگفت
ہمچو فکر من دُرِ معنیٰ نہ سفت

لیکن اس اپنی بلند اڑان اور لاہوتی طیران کے باوجود حضرت اقبال علیہ الرحمہ نے نہ صرف مولانائے رومی کی تبعیت و استفاضہ و استفادہ کا اقرار و اعتراف کیا ہے بلکہ یہ کہنا غلط نہیں ہوگا، اس پر فخر بھی کیا ہے اور علی سبیل الشہرۃ والاعلان، اعلان بھی کیا ہے کہ میں رومی کا ہی فرستادہ ہوں۔ ملاحظہ ہو فرماتے ہیں: خواب میں

رومی خود بنمود پیر حق سرشت — کو بحرف پہلوی قرآں نوشت
گفت اے دیوانۂ اربابِ عشق — جرعہ گیر از شرابِ نابِ عشق
فاش گو اسرار پیر می فروش — موج می شو کسوتِ مینا بپوش
خیز و جانِ نو بدہ ہر زندہ را — از قُمِ خود زندہ ترکن ہر زندہ را
خیز و پا بر جادۂ دیگر بنہ — جوشِ سودائے کہن از سر بنہ
آشنائے لذتِ گفتار شو — اے درائے کارواں بیدار شو
آتش استی بزمِ عالم بر فروز — دیگراں راہم زسوزِ خود بسوز

اس خواب سے اقبال جو جاگے سخن وری، شعر و شاعری کی پیغمبری خلعت پہنے ہوئے جاگے۔ اٹھے تو اس یقین کے ساتھ اٹھے کہ میری شاعری وہ سخن پروری ہے جس کی توصیف حضرت نظامی گنجوی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں کی ہے:-

پردہ رازے کہ سخن پروریست | سائۂ از پردۂ پیغمبریست
این دو نظر محرم یک دوستند | این دو چو مغز آن ہمہ چوں پوستند
شعر مرا سدرہ نشانی دہد | سلطنتِ ملکِ معانی دہد
گر بنمایم سخن تازہ را | صور قیامت کنم آوازہ را

"فاش گو اسرار پیری فروش" کے الہامی پیغام نے اقبال کو رومی کی زبانِ حق بنا کر شاعر قرآن عربی و مفسر قرآن پہلوی کی حیثیت سے مبعوث کر دیا۔

اس خواب نے اقبال کی شاعری میں فکر و نظر اور زبان و بیان کے لحاظ سے انقلاب لایا۔ یعنی کہ اردو سے فارسی کی طرف توجہ پھیر دی اور اقبال کو اقبال کی شاعری کا نصب العین بہت بلند دکھائی دیا۔ یہی کہ "جان نو دادن ہر زندہ را و زندہ تر کردن ہر زندہ را۔ بزم عالم برافروختن و دیگراں را ہم ز سوز خود سوختن"۔ اگر اس وقت تک کی اپنی اردو شاعری کی تنقید شاعر اقبال نے "بانگِ درا" کے مختصر مگر جامع لفظ سے خود لکھ دی ہے یا اگر شمع سے در غم دیگر بسوز و دیگراں را ہم بسوز۔ وغیرہ وغیرہ رومی کی ہی جیسی باتیں اپنے کو سنوائی ہیں، وہ اتفاقی ہیں اور ہزاروں بکھری ہوئی اور منتشر باتوں میں سے ایک بات ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تک حضرت شاعر اقبال کا "مجموعۂ خیال ابھی فرد فرد تھا" اور شاید ابھی وہ اپنی شاعری کو بامقصد یعنی کوئی خاص مقصد مشن، پیام و پیغام، تعلیم و تبلیغ والی شاعری نہیں سمجھتے تھے۔ میرے اس قیاس کے صحیح ہونے کی دلیل حضرت علامہ کی زندگی کا ایک اہم واقعہ ہے جو شیخ عبدالقادر بیرسٹرایٹ لا سابق مدیر مخزن نے بانگِ درا کے دیباچہ میں یوں بیان کیا ہے کہ:-

"ایک دن شیخ محمد اقبال نے مجھ سے کہا کہ ان کا ارادہ مصمم ہو گیا ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دیں اور قسم کھالیں کہ شعر نہیں کہیں گے اور جو وقت شاعری میں صرف ہوتا ہے اسے کسی اور مفید کام میں صرف کریں گے۔ میں نے ان سے کہا کہ ان کی شاعری ایسی شاعری نہیں ہے جسے ترک کرنا چاہیے۔ شیخ صاحب کچھ قائل ہوئے کچھ نہ ہوئے اور یہ قرار پایا کہ آرنالڈ صاحب کی رائے پر آخری فیصلہ چھوڑا جائے۔ آرنالڈ صاحب نے مجھ سے اتفاق

کیا۔" (دیباچہ صفحہ ل۔م)

اور بقول شیخ عبدالقادر مذکور "ایک تغیر جو ہمارے شاعر کی طبیعت میں آیا تھا اس کا یوں خاتمہ ہوا" پس اس سے ثابت ہے کہ جناب شیخ عبدالقادر اور پروفیسر آرنالڈ کی متفقہ ترغیب و ترتیب نے اقبال کو ترکِ شاعری کے مصمم ارادے سے جس کو وہ قسم سے اور بھی مصمم اور پکا کرنا چاہتے تھے پھیر دیا اور ترکِ شاعری کے ارادے کو ترک کرا دیا۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ اقبال یورپ میں تھے اور جب تک کہ ان کی شاعری کی زبان صرف اردو تھی۔ اس واقعے سے یہ حجت بجا طور قائم کی جا سکتی ہے کہ اس وقت وہ اپنی شاعری کو جزو "یست از پیغمبری" درماندہ قوم کے امراض کا علاج یا رومی کے پیام کے لفظوں میں جان نو دہندہ و زندہ ترکنندہ اور فاش گفتار اسرار پیری فروش" نہیں جانتے تھے، ورنہ شاعری کو ترک کرنے کا ارادہ نہیں کرتے۔ شیخ عبدالقادر اور پروفیسر آرنالڈ کی بحثا بحثی سے حضرت اقبال کے ترکِ شاعری کے ارادے میں تذبذب پیدا ہوا یعنی وہ اس حد تک کامیاب ہوئے کہ ہمارے اقبال کے ارادے کو تصمیم (پکا ہونے) کے درجے سے تذبذب تک لے آئے۔ لیکن ان کے دل و دماغ کو پوری طرح اس خیال سے پاک و صاف نہیں کیا۔ اگر پاک و صاف کیا تو صرف اسی خواب نے اور اس خواب میں رومی سے پیغام سننے نے اقبال کا یہ رہا سہا تذبذب دور کیا اور اب "ترکِ شاعری کے مصمم ارادے" کے بدلے "شعر گفتن" کا مصمم ارادہ کر لیا۔ اس خواب کو حضرت علامہ نے اپنے فارسی شعر کی پہلی کتاب اسرارِ خودی کی تمہید میں بیان کیا ہے۔ یعنی کہ یہ خواب موجب ہوا ہے علامہ اقبال کے اندر دو تغیرات پیدا کرنے کا۔ ایک یہی کہ ترکِ شاعری کا خیال جو خطرناک اور مضرِ انسان خیال، وہ خیال جس میں تمام بنی نوع انسان کی شقاوت و شومیِ قسمت مضمر تھی ان کے دل و دماغ سے اکھیڑ دیا بلکہ شعر گوئی کے خیال و مآل میں پختہ کر دیا۔ دوم فارسی کی طرف پورے عزم کے ساتھ موڑ کرا دیا۔ جس کا یہ مطلب نہیں کہ اردو کو کلیۃً ترک کر دیا گیا بلکہ شیخ عبدالقادر کے لفظوں میں "طبیعت کا رخ فارسی کی طرف ہو گیا۔ یہ ان کی شاعری کا تیسرا دور ہے۔ اس میں اردو کی نظمیں بھی بہت سی ہوئیں اور اچھی اچھی جن کی دھوم مچ گئی مگر اصل

کام جس کی طرف وہ متوجہ ہو گئے وہ ان کی فارسی مثنوی اسرارِ خودی تھی۔"

(بانگِ درا۔ دیباچہ صفحہ ن)

اس خواب نے جس کو نقادان و سخن فہماں محض ایک تمثیلی توضیح سمجھتے ہوں گے، میرے نزدیک حقیقت پر مبنی سچ مچ دیکھا دکھیی خواب ہے۔ اقبال کی شاعری میں فکر و نظر اور زبان و بیان کے لحاظ سے انقلاب لایا۔ اس کے قارئین و عاقلین کا دائرہ بہت وسیع بنا دیا۔ ہندوستان کے تنگ حدود سے نکل کر سارے ایشیا بلکہ یورپ و امریکہ کو بھی گھیرے لے آیا چنانچہ شیخ عبدالقادر فرماتے ہیں:۔

"اس سے اقبال کا نام ہندوستان سے باہر بھی مشہور ہو گیا (اقبال کی) فارسی نے وہ کام کیا جو اردو سے نہیں ہو سکتا تھا۔ تمام اسلامی دنیا میں جہاں فارسی کم و بیش متداول ہے اقبال کا کلام اس ذریعہ سے پہنچ گیا اور اس میں ایسے خیالات تھے جن کی ایسی وسیع اشاعت ضروری تھی اور اسی وسیلے سے یورپ اور امریکہ والوں کو ہمارے ایسے قابلِ قدر مصنف کا حال معلوم ہوا۔" (بانگِ درا۔ دیباچہ۔ صفحہ ن)

اس تبدیلیِ زبان کی ایک وجہ خود ہی یوں بیان فرمائی ہے:۔

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است　　　طرزِ گفتار دری شیریں تر است

رومی کی خواب اندر اس جلوہ نمائی نے اس ہمارے شاعر کو مسحور کر دیا۔ اس کا قلم جادو سے بھر دیا اور اندیشہ و فکر، تخیل و نظر کی رفعت عطا کی جس کو فارسی کے ساتھ قدرتی موافقت اور فطری مناسبت اور طبعی سازگاری ہے۔ فرماتے ہیں:۔

فکرِ من از جلوہ اش مسحور گشت　　　خامۂ من شاخِ نخلِ طور گشت
پارسی از رفعتِ اندیشہ ام　　　درخورد با فطرتِ اندیشہ ام

رومی کے اس پیام سے:۔

زیں سخن آتش بہ پیراہن شدم　　　مثلِ نے ہنگامہ آبستن شدم
چوں نوا از تارِ خود برخاستم　　　جنتے از بہرِ گوش آراستم
برگرفتم پردہ از رازِ خودی　　　وا نمودم سرِّ اعجازِ خودی

ان ابیات میں کسی ابہام کے بغیر بتایا ہے کہ اس شاعر نے جس کی ساری اردو فارسی شاعری ہی کیا بلکہ نثر و نظم کا ایک پائمال مرکزی THEME صرف خودی ہے، زیب سخن رومی خودی کے راز سے پردہ اٹھایا ہے اور خودی کے معجزے کا ستر فاش کر دیا ہے لیکن پیغام کے لفظوں میں خودی کے راز سے پردہ اٹھانے اور فاش کرنے کی تلقین کہاں ہے؟ آگے عرض کیا جائے گا۔ یہاں اس وقت یہ بتانا ضروری سمجھتا ہوں کہ خواب میں رومی نے جو اقبال کو پیغام دے کر مشن جتا کر مقصد بتا کر اپنا ہی اسرار گو و مفسر شاعر بنا کر مبعوث کیا ہے۔ پیغام کے یہی الفاظ اقبالیات بتمامہا کی عموماً اور مابعد شعر و کلام اقبال کی خصوصاً بہترین تنقید ہے۔

اس خواب کے بعد اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ انقلاب کے بعد اقبالیات میں رومی طاری ہے۔ جدھر سے دیکھو جہاں سے تاڑو ظاہراً یا باطناً، لفظاً یا معنیً وہاں حضرت رومی کو موجود پاؤ گے۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ رومی ہی کی پاک روح بول رہی ہے یا یوں کہیے کہ گویا رومی، سال انتقال ۱۲۷۳ء سے تا سال ظہور، اقبال چھ سو سال سے زائد عرصے کے لیے عالم برزخ میں الرحمان الذی علم البیان کی شاگردی میں رہ کر بلند ترین پرواز، فکر و اندیشہ، بالاترین جستِ تخیل اور فصیح ترین تعبیر و اظہار کا ملکہ لے کر وقت سے پہلے قیامت بپا کرنے یعنی احیای موتیٰ کے لیے دوبارہ یہاں آئے ہیں اور اقبال کے نام سے اشتہار پا چکے ہیں۔ یہ تناسخ نہیں ہے لیکن باصطلاح شاعری توارد ہے۔ اوروں کے لیے یہ بات موجب مضحکہ ہو میرے لیے یقین محکم کی ہے کہ رومی اور اقبال عالم ارواح میں ایک دوسرے سے متعارف ہو چکے تھے اور اپنی پیغام رسانی کا شراکت نامہ و بیع نامہ باصطلاح شرعی شراکتِ مفاوضہ مشتمل بر وکالت و کفالت طے کر چکے ہیں، اسی باہمی ملازمت و مناسبت و بیعتِ مرشد و مرید کی بنا پر دونوں نے ایک دوسرے کا ذکر کیا ہے۔ اقبال مرید نے رومی مرشد کا بالصراحت و بالکثرت اور پیر رومی نے اس مرید کا بالکنایہ و ایہام و بالندرت۔ پیر رومی نے اقبال سے متعلق نادرانہ ذکر دفتر اول میں پیر چنگی کے قصے کے سلسلے میں یوں لایا ہے اور میں نے یہ اپنی مضحکہ خیز

تحقیق اقبال سمینار منعقدہ کلچرل اکیڈمی کے مقالے میں درج کی ہے۔

پیش من بنشین و مہجوری مساز   تا بگویم از اقبال راز

اور وہ راز اقبالیات یعنی اقبال کا پیغام کیا ہے؟ اسی بیت کے بعد

در شکار پشۂ جاں باز باش   ہمچو خورشید جہاں جاں باز باش

ہر زماں از غیب نو نو می رسد   "از جہان تن برون شو" می رسد

جاں فشاں اے آفتاب معنوی   مر جہانِ کہنہ را بنما نوی

اقبال نے رومی کے باغ سے میوہ کاٹ کر اس کا میٹھا خوش ذائقہ جام بنا بنا کر بہترین دیاک ترین و لذیذ ترین صورت میں پیش کیا۔ پیش کرتے ہوئے اپنے کلام شیریں جام کی طرف لوگوں کی توجہ پھرانے کے لیے یہ نعرہ دیا۔

تو کہ دانی از مقام پیر روم   می نہ دانی از کلام پیر روم

(جاوید نامہ ص ۱۴۱)

بر لب او سر پنہان وجود   بند ہائے حرف و صوت از خود کشود

(جاوید نامہ ص ۱۳)

حرف او آئینۂ آویختہ   علم با سوز درون آمیختہ

اقبال کے پاس جو جام کلام رومی ہے یہ کہہ کر "آنچہ من دارم بگیر" اس کے یعنی مزہ لے کر کھانے چکھنے کی دعوت دی۔ اگر اس کے لینے یا نے چکھنے کی صلاحیت نہ ہو تو بھی بلا واسطہ

پیر رومی را رفیق راہ ساز   تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

زانکہ رومی مغز را داند ز پوست   پائے او محکم فتد در کوئے دوست

ان دو ابیات میں علامہ نے مولوی معنوی کی مثنوی کی پوری کی پوری تنقید کی ہے کہ یہ مثنوی سوز و گداز بخشنے والی ہے۔ اس مغز اور پوست، آم اور گٹھلی، اصل اور فرع میں فرق کرنا سکھاتی ہے اور یہ مثنوی یقیناً دوست، معشوق حقیقی تک پہنچانے والی ہے۔

اس مثنوی کی اہمیت و افادیت اور قدر و قیمت اتنی بہت بڑی ہو کر بھی

کہ قرآن بزبانِ پہلوی ہے‘ شارحوں نے اس کی جو شرحیں لکھی ہیں اقبال شکایت کرتے ہیں کہ وہ اس کے اصلی معانی کو نہیں پا سکے ہیں اس کی تہ' اس کے باطن تک نہیں پہنچ سکے ہیں فرماتے ہیں :۔

شرح او کردند اوراکس ندید معنیٔ او چوں غزال از ما رمید

کیوں کہ ان شارحوں نے رقصِ تن کی باتیں تو لیں لیکن رقصِ جاں کی طرف آنکھیں بند کر دیں۔ رقصِ جاں جو اس مثنوی سے حاصل ہوتا ہے ایسی طاقت ہے جس سے افلاک درہم برہم ہو سکتے ہیں۔ رقصِ جاں کے علم و عمل' حکمت و صلاحیت سے ہی زمینوں اور آسمانوں پر حکمرانی حاصل ہو سکتی ہے۔ رقصِ جان جاننا سیکھنا آسان نہیں۔ اس کے معنی ہیں ما سوی اللہ کو جلانا۔ ملاحظہ ہو اس مطلب کے ابیات جاوید نامے میں :۔

رقصِ تن از حرفِ او آموختند چشم را از رقصِ جاں بر دوختند
رقصِ تن در گردش آرد خاک را رقصِ جان برہم زند افلاک را
علم و حکم از رقصِ جان آید بدست ہم زمین ہم آسماں آید بدست
رقصِ جاں آموختن کارے بود غیرِ حق را سوختن کارے بود

اگر تصوف وہ علم ہے جو عشقِ حقیقی کی تھیوری سکھاتا ہے اور اس کے پریکٹیکل کراتا ہے اور اگر عشقِ حقیقی نارِ محرقِ ما سوی اللہ۔ وہ آگ جو ما سوی اللہ یعنی غیرِ حق کو جلا دیتی ہے تو جاوید نامہ کے یہ ابیات تصوف ہی تصوف ہیں۔ اور تصوف میں رقصِ تن سے نجات اور رقصِ جاں سے حیات پانے کے قواعد بتائے گئے ہیں۔ اقبال کے یہاں اپنے ڈائریکٹ پیغام میں رقصِ تن کا لفظ آیا ہے لیکن جو پیغام بواسطہ پیرِ رومی قصہ پیرِ چنگی میں پہنچا ہے جو اوپر نقل کیا گیا ہے جس میں تا گوشت گویم از اقبال راز کے مصرعے میں اقبال سے کم سے کم صنعتِ ایہام کے تحت بجا طور حضرت اقبال ہی مراد لیے جا سکتے ہیں اور جس میں " و ز جہانِ تن بیروں شو" کی تعلیم میں جہانِ تن کا لفظ وارد ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ دونوں کا مطلب جاں پروری و روح پروری کے مقابلے میں تن پروری ہے۔ رقص اور جہاں کے ساتھ لفظوں کی جو ترکیبیں ہیں وہ تشبیہی اضافت کی ترکیبیں ہیں۔

اقبال پر رومی کی جو گرفت ہے اس کے کئی گانٹھوں میں سے تصوف کی بھی ایک سخت گانٹھ ہے۔ لیکن کس قسم کے تصوف کی؟ کیا اسی تصوف کی جو ما و من، خود و خودی و خود پرستی کی مذمت کرتا ہے اور ما و من گفتن، خودی باقی نہادن، خود پرستیدن سے باز رکھتا ہے اور اس کی ترہیب کرتا ہے کیوں کہ یہ باتیں اس تصوف کے منہیات و منکرات میں سے ہیں یا اس تصوف کی جو

غلامِ ہمتِ آں خود پرستم　　　　که در نورِ خودی بیند خدا را

میں خود پرستی اور خودی کو ہی خدایا فتن کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ اس لیے ۔ و من خود و خودی وغیرہ کی ترغیب دیتا ہے کیوں کہ اس تصوف میں یہ باتیں اوامر میں گنی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ مقصد خدایا فتن کے حصول کے ذرائع میں دونوں قسم کے تصوفوں میں تضادِ کلّی ہے۔ پس دیکھنا ہے کہ اقبال نے تصوف میں کیا جدت پیدا کر دی۔ تصوف قدیم اور اقبال کے تصوفِ جدید میں اشتراک و اختلاف کی کیا کیا بنیادیں ہیں۔ "اقبال اور تصوف" عنوان کے سمینار میں ان ہی گوشوں میں تلاش و تحقیق کے لیے خاک چھان کر کشف و کشود، جست و جو کرنا اشد ضروری ہے۔ البتہ یہ ذہن میں رہے کہ میرے خیال میں اقبال نے حضرت رومی سے صرف تصوف ہی نہیں لیا ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ لیا ہے۔ اس لیے "اقبال اور رومی" وسیع عنوان کے تحت ایک فصل تصوفِ اقبال و رومی کی مرتب کی جا سکتی ہے نہ کہ اقبال اور تصوف کے تحت اقبال اور رومی۔ اس کے معنی ہیں چھوٹے دائرے میں ایک بڑے دائرے کو ادغام کرنا اور یہ غلط بلکہ محال ہے اس کے برخلاف بڑے دائرے میں چھوٹے کو سمونا ممکن بھی ہے اور جائز اور آسان بھی۔ مطلب یہ ہے کہنے کا کہ اقبال اور رومی بہت بڑا اور وسیع محیط کا دائرہ ہے جس میں اقبال اور تصوف شامل ہے اور یہ اس بڑے کا ایک چھوٹا جزو ہے۔ پس ضروری ہے اقبال کا گہرا مطالعہ کرنے والوں کے لیے کہ وہ رومی کی ساری مثنوی اور فیہ ما فیہ اور دیگر غزلیات و تخلیقاتِ رومی کی تعلیمات کو جمع کر کے اقبالیات میں ان کے طریقِ تضمن و تنظیر پہ تحقیقات کریں۔ اس ریسرچ کی وسعت جیسا کہ تصور کیا جا سکتا ہے بہت بہت بڑی ہے اور اسکوپ (SCOPE) بھی بہت بڑا ہے۔ اس لیے یہاں اس مختصر مقالے

میں اس کی صرف نشان دہی ہو سکتی ہے۔ وسیع پیمانے کی تحقیقات ہی سے یہ نظریہ ثابت ہوگا کہ اقبال رومی کی آواز ہے اور وہ تحقیقات مثالوں اور نظیروں پر مبنی ہو یہاں بھی ایک یا دو مثالیں بیجا، نامناسب، بے جوڑ اور بے تعلق نہیں ہوں گی۔

خودی حضرت اقبال کا پامال مسئلہ ہے۔ یہی مسئلہ تمام اقبالیات میں پوری طرح چھایا ہوا ہے۔ متقدمین و متاخرین تمام ان شعرا کی جماعت میں جن کی شاعری مسلمہ طور جزو یست از پیغمبری ہے فرد واحد ایک اقبال رحمۃ اللہ علیہ ہے جس کا غالب پیغام خودی ہے اور اسی سے یہ لفظ زبان زد خاص و عام ہوا۔ اگرچہ یہ سوال کہ اقبال نے خودی کا الہام جناب سید گل حسن شاہ صاحب قادری پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام اور ان کے صوفیانہ تصانیف سے حاصل کیا ہے مقالہ نگاروں کے درمیان باعث اختلاف و مباحثہ رہا ہے چنانچہ مقالہ نگار جناب بشیر صاحب مخفی کراچی والے جس نے آج سے ۳۲ سال قبل معارف اعظم گڑھ بابت ستمبر ۱۹۴۵ء میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ خودی کا مبلغ اوّل جناب سید گل حسن شاہ صاحب ہے اور حضرت اقبال نے ان ہی سے خودی کا مسئلہ اخذ کیا ہے لیکن اس کی تردید اسی معارف کے فاضل مدیر اعلا حضرت علامہ شاہ معین الدین احمد نے کی ہے، وہ فرماتے ہیں :۔

"تنہا کسی فکر کا دھندلا اور ابتدائی تصور پیدا ہونا ایجاد کی نسبت کے لیے کافی نہیں ہے موجد وہی کہلائے گا جس نے سب سے پہلے مکمل طور مدلّل اور مرتب طریقے سے بحیثیت فن فلسفہ یا تعلیم کے اس کو پیش کیا ہو اقبال کے بعض افکار و خیالات کا دھندلا تصور، قدیم فلاسفہ، متکلمین اور صوفیہ میں ضرور ملتا ہے۔ مولانا روم تو ان کے روحانی مرشد ہی تھے اور ان سے علامہ کا استفادہ معلوم و مشہور ہے لیکن اقبال سے پہلے جن مفکرین کے یہاں ان کے جن تصورات کا سراغ ملتا ہے وہ محض ضمنی ہیں اور ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ اقبال پہلے شخص ہیں جنہوں نے ان کو مستقل موضوع بنایا اور ان کو ترقی دے کر ذرّے کو صحرا اور قطرے کو دریا بنا دیا اور مرتب و مدلّل فلسفہ و تعلیم کی حیثیت سے ان کو پیش کیا۔"

(معارف ستمبر ۱۹۴۵ء صفحہ ۱۷۱)

سابقاً اپنے ایک مقالے میں جس کا عنوان ہے "اقبال اور قرآن" اپنے اور خاص اپنے

اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اقبال کو خودی کا تصوّر قرآن کے بیان کردہ انکارِ ابلیس نے پیدا کیا ہے آج کے اس مقالہ میں یہ عرض کرتا ہوں کہ انکارِ ابلیس سے پائے ہوئے دھندلے تصور کو رومی کے خواب میں دیے ہوئے پیغام نے ابھارا اور اجاگر کیا ہے۔ چنانچہ اسی پیغام کو حضرت علامہ نے تمہید بنا کر اس موضوعِ خودی کی پہلی کتاب مثنوی اسرارِ خودی اور اس کے بعد دوسری رموزِ بے خودی مرتب کیں۔ اگرچہ حضرت رومی کے اس پیغام میں جو اس نے اپنے پیغام بر کو خواب میں دیا صراحتہً خودی کا لفظ نہیں آیا ہے لیکن پیغام کے جو ابیات گائے گئے ہیں ان کا مضمون و معنی و مطلب بالکل وہی ہے جو خودی کی تشریح و توضیح ہے کیوں کہ اسی پیغام کے مضمون و منشا کے عین مطابق ہے خودی کی وہ تشریح جو ڈاکٹر صاحب نے جاوید نامے میں منصور حلاج کی زبانی سوالِ باز گو آخر گناہِ تو چہ بود کے جواب میں بیان کی ہے۔

منصور کے اس جواب کے ابیات کی تشریح بہت وسیع و بسیط ہے یہاں طوالت کے خوف سے ترک کرتا ہوں۔ البتہ یہ بتانا ضروری ہے کہ خودی اس معنی میں جس معنی میں حضرت اقبال نے اس کو لیا اور پیش کیا ہے اور اس غیر معمولی اہمیت کو جو خودی کو انسان کی روحانی ترقی کے لیے دی ہے منصور کے جواب کے ان ہی ابیات میں ظاہر کیا ہے اور یہ حضرت رومی کے پیغام کے ساتھ IDENTICAL ہے۔ اور منصور کا یہ جواب اس کے دعوے انا الحق کی تشریح ہے۔ اس کے ساتھ مثنوی معنوی مولوی رومی کے دفتر دوم کے ان ابیات کا مقابلہ کیجیے۔

صبغۃ اللہ ہست رنگ خُمِّ ہو	پیشہا یک رنگ گردد اندرو
چوں دراں خم افتد و گوئیش قُم	از طرب گوید منم خم لا تَلُم
آں منم خم خود انا الحق گفتن است	رنگ آتش دارد الا آہن است
رنگ آہن محوِ رنگِ آتش است	ز آتشی می لافد و خامش وش ست
چوں بسرخی گشت ہمچوں زرّ کان	پس انا النار ست لافش بے زبان
آدمی چوں نور گیرد از خدا	ہست مسجودِ ملائک ز اجتبا

یعنی انا الحق کہنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ صفات خداوندی سے متصف ہوگئے تھے اور متصف

ہونے کے بعد انھیں اپنی معرفت حاصل ہو گئی تھے اپنی خودی کا شعور ہو چکا تھا جو مستحکم و بصفات و اخلاق الٰہی ہو گئی تھی۔ جس طرح لوہا آگ میں آگ کا رنگ اختیار کر لیتا ہے اور لوہا آگ میں پڑ کر آگ کا رنگ اور مزاج حاصل کر لیتا ہے اور آگ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اہل اللہ بھی جب اخلاق خداوندی حاصل کر لیتے ہیں تو وحدت الوجود کے مدعی ہو جاتے ہیں کیوں کہ ان اخلاق و صفات سے انسان میں مسجود ہونے کی صفت خداوندی پیدا ہو جاتی ہے۔

قیاس صحیح اور اس کی بنا پر یقین یہی ہے کہ خودی اور بے خودی کے لفظ بھی بصورتہٖ و باصلہٖ ڈاکٹر اقبال نے مولینائے روم ہی سے لیے ہیں۔ اپنی دوسری مثنوی رموزِ بے خودی کا سرخط تو ڈاکٹر صاحب نے حضرت مولانا روم کا یہ شعر

جہد کن در بے خودی خود را بیاب　　　زود تر واللہ اعلم بالصواب

چُن لیا ہے۔ اور اس کو مثنوی رموزِ بے خودی میں بے خودی پر پیش کردہ بحث کے ساتھ جوڑنے سے ہم یہی سمجھتے ہیں کہ فرد کی خودی ابھاری گئی ہے بحیثیت خالص ایک فرد کے لیکن اسی خودی، کے مٹانے بیخودی اپنی انفرادی خودی سے منکر ہو جانے کی تلقین کی گئی ہے۔ ملّت و جماعت و قوم کی نسبت و اضافت میں یعنی جب یہ فرد جماعت و ملّت، قوم و قبیلے میں مدغم ہو جائے" جماعت میں افراد کی اپنی اپنی خودی مٹنی چاہیے اور قومی اجتماعی خودی ابھرنی چاہیے زندہ ہونی چاہیے، مستحکم ہونی چاہیے تاکہ قوم ابھرے جیسے بڑھے پھلے پھولے اور اگر افراد میں سے ہر فرد کی خودی قائم رکھنے کی باہمی کش مکش اور رسہ کشی باقی رہی تو فتنہ ھب دیکھ (قرآن) کے قانون الٰہی کے منشا کے تحت نہ قوم بنے ہو گی نہ جماعت ہو گی نہ تنظیم اور وحدت قائم ہو گی انتشار و افتراق ہو گا جو قومی ہلاکت کا منبع ہو، اور باعث ہو گا۔

العیاذ باللہ

حضرت مولانا روم نے مندرجہ ذیل جیسے ابیات میں فرد کی خودی ابھارنے زندہ کرنے مستحکم کرنے کی تعلیم دی ہے۔

دانہ باشی مرغکانت بر چنند　　　غنچہ باشی کودکانت بر کنند

دانہ پنہاں کن بعلّی دام شو　　　غنچہ پنہاں کن گیاہ بام شو

لیکن منقولہ بالا شعر: جہد کن در بے خودی الخ اور اس بیت میں:

اے برادر یک دم از خود دور شو　　با خود آ و غرق بحرِ نور شو

قومی اور اجتماعی خودی کے حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے جیسا کہ خود ابیات کے الفاظ سے ظاہر ہے کہ جماعت میں مدغم ہو کر اپنا وجود قائم رکھ سکو گے' اپنی خودی پاؤ گے اور "بحر نور" میں غرق ہونے کا صاف مطلب ہی ہے جماعت میں ملت میں قوم میں مدغم ہونا بحر استعارہ ہے' جماعت یا ملت یا قوم کے لیے۔

یہ مثنوی مولوی رومی کا پیغام کنایات و استعارات و تمثیلات میں ہے' انفرادی خودی اور اجتماعی خودی کے بارے میں۔ اسی کو ڈاکٹر صاحب نے صاف صریح واضح غیر مبہم لفظوں میں اشعار میں ابیات میں نظم میں نثر میں ڈنکے کی چوٹ بتایا ہے جتایا ہے سنایا ہے سمجھایا ہے۔ حضرت علامہ کے اپنے لفظوں سے جو میں ذیل میں بحوالہ شرح رموزِ بے خودی از پروفیسر سلیم چشتی اس دیباچہ سے نقل کرتا ہوں جو خود علامہ نے اس مثنوی رموزِ بے خودی کے پہلے ایڈیشن ۱۹۱۸ء میں تحریر فرمایا تھا مندرجہ بالا نظریے کی تائید ہوتی ہے ..... فرماتے ہیں :۔

"واضح ہو کہ جس طرح حیاتِ افراد میں جلبِ منفعت۔ دفعِ مضرت۔ یقین عمل اور ذوق حقائق عالیہ یہ سب باتیں احساس نفس کے تدریجی نشو و نما' اس کے تسلسل اور اس کے استحکام سے وابستہ ہیں اسی طرح اقوام و ملل کی زندگی کا راز اسی احساس یا بالفاظِ دگر 'قومی انا' کی حفاظت' تربیت اور استحکام میں پوشیدہ ہے۔ حیاتِ ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ قوم کے افراد کسی آئین مسلّم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات و میلانات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباین و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لیے ایک قلب مشترک ہو جائے۔"

اور ملاحظہ فرمائیے مثلاً یہ کہ ملت میں گم ہونا' جماعت میں مدغم ہونا' مولوی نے فرمایا ہے:۔

حاصل ایں آمد کہ یارِ جمع باش　　ہمچو بت گر از حجر یارے تراش

زانکہ انبوہی و جمع کاروان | رہزناں را بشکند پشت و سناں
یک بدست از جمع رفتن یک زماں | مکر شیطاں باشد و نیکو بداں

(دفتر دوم)

اقبال کی زبان یوں گویا ہے :-

۱- بتانِ رنگِ خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے

(بانگِ درا)

۲- فرد را ربطِ جماعت رحمت است | جوہرِ او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش | رونقِ ہنگامۂ احرار باش

(نوٹ کیجیے "با جماعت یار باش" رومی کے ہی الفاظ ہیں بہ تغیرِ فکیِ اضافت)

حرز جان کن گفتۂ خیر البشر | ہست شیطاں از جماعت دور تر
فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند | سلک و گوہر کہکشان و اختر اند
فرد می گیرد ز ملت احترام | ملت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود | قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

(رموزِ بے خودی)

۳- چیست ملت اے کہ گوئی لا الٰہ | با ہزاراں چشم بودن یک نگاہ
روحِ ملت را وجود از انجمن | روحِ ملت نیست محتاجِ بدن
ملتے چوں می شود توحید مست | قوت و جبروت می آید بدست

(جاوید نامہ)

یہ بھی دیکھیے کہ طاقت حاصل کرنا اعداء پر غالب رہنا قرآنی تعلیم ہے واعدوا ما استطعتم

من قوة ومن رباط الخیل اور اشداء علی الکفار اور واغلظ علیهم جیسی آیات کریمہ ہیں تاکہ ترهبون به عدو الله وعدوکم وآخرین من دونهم اللہ کے دشمن رسول کے دشمن، تمہارے دشمن، تمہارے مخالف، تمہارے دین، تمہارے معاشرے کے دشمن اور مخالف مرعوب و مرہوب اور کمزور ہو جائیں۔ اور ویکون الدین کله لله دین تمام کا تمام اللہ کے لیے یعنی دین الٰہی قائم ہو جائے اور اگر تم کمزور ہو گئے کمزور ضعیف محکوم مغلوب رہے تو دوزخ کی آگ میں جلائے جاؤ گے۔ قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض۔ دوزخی کہیں گے ہم ضعیف، کمزور، مغلوب محکوم غلام رہے۔ اسی کی سزا دوزخ کی آگ سے دی گئی۔

رومی و اقبال دونوں کے ہاں قرآن کی اس تعلیم کی تفسیر ہے۔

رومی:- اشداء علی الکفار باش
خاک بر دلداری اغیار پاش
بر سر اغیار چوں شمشیر باش
ہیں مکن روباہ بازی شیر باش

اقبال:- زندگی را چیست رسم و دین و کیش
یک دم شیری بہ از صد سال میش

ختم کرنے سے پہلے مکرر یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یوں تو اقبال کی ہر تخلیق میں عموماً رومی چھایا ہوا ہے لیکن جاوید نامہ میں اس کی پرچھائیاں زیادہ ہیں اور زیادہ نمایاں بھی ہیں۔ مثنوی اور جاوید نامہ دونوں کے ابتدائی ابیات دیکھ لیں۔ جاوید نامے کے یہ ابیات مثنوی رومی ہی کی آواز بازگشت ہیں یعنی میں بالاصل لفظوں میں بالبدل ملاحظہ ہو:-

مثنوی:- بشنو از نے چوں حکایت می کند
از جدائی ہا شکایت می کند

جاوید نامہ:- آدمی اندر جہانِ ہفت رنگ
ہر زماں گرمِ فغاں مانند چنگ

نَے اور چنگ آلاتِ موسیقی ہیں۔ شکایت اور فغاں عملاً مفہوم و معنی میں مترادف ہیں۔ نَے استعارہ اسی آدمی کے لیے ہے جو جاوید نامہ کے شعر میں بالاصل و بالصراحت مذکور ہے۔ جاوید نامہ کے شعر میں "مانند" کے لفظ سے چنگ کے ساتھ تشبیہہ جو دی گئی ہے اس سے وہی معنی واضح کر دیے ہیں جو مثنوی کے بیت میں استعارے سے حاصل ہے۔ مطلب دونوں کا یہی ہے کہ آدمی اپنے اصل سے جدائی کے صدمات برداشت کر رہا ہے اور اسی جدائی کا فریادی ہے۔

"اقبال اور رومی" عنوان کے تفصیلی مقالے کی غرض و غایت یہ ہونی چاہیے جیسا کہ عرض کیا گیا۔ امثال و نظائر سے دکھایا جائے کہ اقبال نے رومی سے کیا TALENT پایا۔ TALENT باصطلاح بائبل اور اس TALENT کو کتنا اور کیسے بڑھایا یہ دس بارہ صفحات کا مقالہ اگر اس کو مقالہ کہیں صرف ایک مختصر مقدمہ جاننا چاہیے اس مطول و مدلّل مقالے کا یا کتاب کا جو اس عنوان پر مرتب کریں۔

ڈاکٹر حامدی کاشمیری

اقبال اور غالب
صوفیانہ فکر کا مطالعہ

ایک دیدہ ور شاعر کی طرح، اقبال صرف عصری یا تاریخی مسائل (جو عموماً وقتی نوعیت کے ہوتے ہیں) سے ہی دست و گریباں نہیں رہے، بلکہ وہ معاصرت کی سطح سے اوپر اٹھ کر بعض کائناتی یا مابعدالطبیعاتی تصورات سے بھی متصادم ہوئے۔ طبیعت کا یہ فلسفیانہ رجحان اپنی تخلیقی شکل و صورت میں انھیں جوش جیسے معاصروں سے ممیز اور بلند کرتا ہے۔ انھوں نے مغربی تہذیب کے ہوش رُبا فروغ اور پہلی جنگ عظیم جیسے عالمی واقعات کے نتیجے میں انسان کی روحانی قدروں کی پامالی اور ذہنی بحران کو شخصی سطح پر محسوس کیا۔ اور اسے شعری تجربے میں تبدیل کیا۔ جس طرح ان کے دو بڑے معاصروں یعنی ایلیٹ نے شاعری میں اور جیمس جوائیس نے فکشن میں یہ کام بخوبی انجام دیا۔ اقبال کی انفرادیت اس بات میں مضمر ہے کہ انھوں نے خارجی طور پر کثرت نظارہ ہی کو مرکز نگاہ نہیں بنایا، بلکہ ایک دروں بیں فن کار کی طرح خارج سے داخل کی طرف بھی مراجعت کی۔ اور اپنے من میں "سراغ زندگی" پانے کی جستجو کی، مراجعت کا ایسا رویہ خارجی حالات کی

یک رنگی یا ہوش ربا انتشار کے خلاف میر کے یہاں غم پسندی، غالب کے یہاں خلوت پسندی یا ایلیٹ کے یہاں مسیحیت پرستی کے ردِ عمل کی صورت اختیار کرتا ہے۔ لیکن اقبال کے یہاں ایک مختلف صورتِ حال ابھرتی ہے۔ ان کے یہاں مراجعت کا رویہ، تعجب انگیز طریقے سے، داخلی وجود سے اکتساب توانائی کرنے کے بعد دوبارہ خارجی حقیقت کا بھرپور سامنا کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ اقبال کسی بھی حال میں خارجی حقیقت کی حقیقت سے منکر نہیں ہوتے۔ وہ اسے تسلیم کرتے ہیں، صرف تسلیم ہی نہیں کرتے بلکہ شخصی توانائی اور آگہی کی مدد سے اس پر فتح پانے کی آرزو بھی کرتے ہیں۔

داخلیت پسندی کا یہ رجحان اقبال کے یہاں دو اور فکری توسیعات سے تقویت حاصل کرتا ہے۔ اوّل ان کا صوفیانہ مسلک اور دوسرے ان کا مابعد الطبیعیاتی میلان۔ یہ مسلّمہ ہے کہ صوفی اپنے داخلی وجود کے جذب و مستی کے توسط سے ہی کثرت میں وحدت کا نظارا کرتا ہے۔ اسی طرح مفکر بھی شخصی ادراک کی مدد سے ہی مظاہر و موجودات پر غور و فکر کرتا ہے۔ اقبال کے یہاں صوفی اور فلسفی کی الگ الگ شناخت کے باوجود دونوں کے باہم دگر انضمام کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ اور ادبی ناقد کے لیے یہ بات حیرت اور خوشی کا باعث بنتی ہے کہ اقبال کے یہاں صوفیانہ اور فلسفیانہ تجربات اپنی تجریدی حالت کو ترک کرکے شعری پیکریت ہی میں اپنا وجود منوا لیتے ہیں۔ امتزاج و انضمام کی یہ صورتِ حال خاص طور پر تصوف اور شعر کے ضمن میں اس لیے بھی ممکن الوقوع ہوئی ہے، کیونکہ شعری تجربہ داخلیت کی جن شوق انگیز گہرائیوں میں جنم لیتا ہے، صوفیانہ تجربہ بھی وہیں سے برآمد ہوتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ شاعرانہ تجربہ شخصیت کی خلاقانہ قوتوں میں پیکری مظہر ہوتا ہے۔ اور صوفیانہ تجربہ مظاہر و اشیا کی حقیقت ابدی سے غیر مادی رشتے کی دریافت پر زور دیتا ہے۔ اور اس کے لیے شعری شعور کی موجودگی کوئی قید یا شرط نہیں۔ اس تفریق کے باوصف دونوں قسم کے تجربوں میں ایک مشترک عنصر بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ صوفیانہ تجربہ، شعری تجربے کی مانند معرفت و آگہی کے جہانوں کو روشن کرتا ہے اور شاعرانہ سطح پر تخلیق کا لازوال سرچشمہ بن جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال کے یہاں تصوّف کا کون سا بنیادی نظریہ کارفرما ہے؟ اس

سوال کا جواب دینے کے لیے تصوف کے چند مروّجہ نظریات کا نام لینا مناسب ہوگا۔ ان میں وحدۃ الوجود اور وحدت الشہود کے نظریے مشہور ہیں۔ اول الذکر نظریہ چھٹی صدی ہجری میں ابن عربی نے قرآن مجید کی بعض آیات کو اساس بنا کر پیش کیا۔ اس کی رو سے خدا کی ذات حقیقی ہے' اور عالم کے مظاہر و موجودات اس کے پرتو یا عکس ہیں۔ جن کا فی نفسہٖ کوئی وجود نہیں۔ انسان مجاہدہ و طلب اور جذب و سلوک کے مختلف مراحل سے گزر کر فنا فی اللہ ہو جاتا ہے۔ اور حقیقی ذات کا حصہ بن جاتا ہے۔ وحدۃ الشہود کا نظریہ شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کے ہاتھوں پروان چڑھا۔ اس کی رو سے حقیقت ازلی جوشِ تخلیق اور جوشِ اظہار سے مجبور ہو کر مظاہر کی صورت اختیار کر چکی ہے۔ نظریہ وحدت الوجود سے یہ نظریہ ان معنوں میں مختلف ہے کہ اس کی رو سے مظاہر و آثار' ذاتِ حقیقی (جو ایک مکمل اور آزاد کلی وجود کے مترادف ہے) کا معروضی اظہار ہونے کے باوصف اپنے علاحدہ وجود و صفات پر اصرار کرتے ہیں۔ کیوں کہ ان میں بھی وہی جوہر یا روح جاری و ساری ہے' جو ذات کل کا وصفِ حقیقی ہے۔ اقبال نے تصوف کے اسی اسلامی نظریے پر اپنے جہان فکر کی بنیاد رکھی۔ انھوں نے وحدت الوجود کے نظریے سے انحراف کیا۔ کیوں کہ اس نظریے سے ان کے اہم ترین شعری محرک یعنی اثباتِ وجود کا ابطال ہوتا ہے۔ انھوں نے اپنے شعری محرک جو عقیدے کے بطن سے پھوٹا تھا' کا تحفظ کیا۔ ان کے نزدیک' نظام کائنات میں جو ذاتِ حقیقی کے جوششِ تخلیق کا معروضی اظہار ہے' انسان کی ذات ایک کائنات صغریٰ کا درجہ رکھتی ہے۔ اس لیے وہ غیر معمولی تخلیقی قوتوں سے متصف ہے۔ انسانی ذات کی توانائی' فعالیت اور حرکت سے انکار گو کائنات اکبر کے جوش تخلیق کے ازلی اصول سے انکار کے برابر ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال نے ذات' کائنات' موت' خدا اور زمان و مکان کے تصورات کی گہرائیوں میں اترنے کے لیے تصوف کا سہارا لیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ تصوف میں وجود کو ہمیشہ مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے۔ اور دوسرے مسائل اسی کے ذیل میں آتے رہے ہیں۔ اس وقت ہمارے سامنے یہ سوال ہے کہ اقبال نے وجود کا کیا تصور قائم کیا ہے۔ یہ تصور غالب کے عقیدے سے کہاں تک مماثل ہے اور کس حد تک مختلف ہے

اور آج کے انسان کے لیے یہ کہاں تک معنویت رکھتا ہے۔

آفرینش کائنات کے بارے میں صوفیوں نے اپنے نظریے کی بنیاد اس قرآنی آیت پر رکھی ہے کہ "میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا۔ پھر میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں۔ پس میں نے کائنات کو پیدا کیا۔" (کنت کنزاً) اس کی رُو سے حیات و کائنات کے معرض وجود میں آنے سے پہلے خدا کی ذات ہی حاوی کل تھی۔ اور پھر معروضی شکل اختیار کرنے کے بعد مظاہر، جو اصل سے دور ہو گئے، اپنے سایہ سایہ وجود کو دوبارہ خدا کی ذات میں جذب کرنے کے لیے بے چین ہیں۔ یہی وحدۃ الوجود کا نظریہ ہے۔ اقبال شروع میں اس سے متاثر رہے۔

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمودِ سیمیائی

لیکن انھیں جلد ہی محسوس ہوا کہ یہ نظریہ ان کے باطن سے پھوٹنے والے قوی محرکات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ وہ کسی ایسے نظریے کو اوڑھنے کے روادار نہیں تھے، جو ان کے مزاج کے منافی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مسلک تصوف میں بھی شعری رویے کی طرح رسم کہن کے قائل نہ ہوئے اور اس میدان میں بھی مقتضائے طبع کا احترام کرتے رہے۔

اقبال تعقلی اندازِ فکر رکھنے کے باوجود طبعاً متصوفانہ میلان رکھتے تھے۔ وہ روحانیت کے قائل تھے۔ خواجہ غلام السیدین کے نام لکھتے ہیں "روحانیت کا میں قائل ہوں۔ مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا۔" خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں "میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے۔" ادھر یہ بھی واقعہ ہے کہ وہ شروع سے ہی دانش ورانہ اور تشکیکی ذہن رکھتے تھے اور عقیدوں کے خول سے نکل کر زندگی کے مظاہر و واقعات پر تنقید و تشکیک کی نگاہ ڈالتے تھے۔ چنانچہ رات اور شاعر، چاند اور شمع و شاعر جیسی نظموں میں ان کے دلی اضطراب، تشکیک اور تجسّس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ یہ رویّہ آگے چل کر ان کے فلسفیانہ مزاج کا سنگ بنیاد بن گیا۔ انھوں نے ایک فلسفی کی طرح منطقی اور تعقلی انداز میں موضوع اور معروض کا تجزیہ کرنا شروع کیا۔ وہ زندگی موت اور فطرت کے بنیادی

سلہ اقبال نامہ (جلد ۱) ص ۳۱۹

سوالوں سے دوچار ہوئے۔ وہ ان سوالوں کا خاطر خواہ جواب چاہتے تھے۔ انھیں خوش قسمتی سے ان کا جواب ملا۔

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
کرتے ہیں خطاب آخر اٹھتے ہیں حجاب آخر

لیکن یہ بات خاطر نشین رہے کہ ان کے "نالوں کا جواب" فلسفے کے ذریعے نہیں بلکہ تصوف کے وسیلے سے ملا۔ وہ تعقلی قیاس آرائیوں میں گم ہونے کے بجائے اندرونی جوش اور وجدانی کیفیت کے تحت انکشاف حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے اور یہ متصوفانہ رویّہ سے ہی ممکن تھا۔ اس باطنی اور روحانی حالت میں اقبال پر منکشف ہوا کہ ایک عظیم قوت جو ماورائے زمان و مکان ہے، حیات و کائنات کی خالق ہے اور اس کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔ انسان ایک ایسی مخلوق ہے جو تمام دیگر مخلوقات سے احساس ذات، جسے اقبال خودی سے موسوم کرتے ہیں، کی بنا پر منفرد اور ممتاز ہے۔ انھیں احساس ہے کہ کائنات کی اشیا فنا پذیر ہے۔ اور "کارِ جہاں بے ثبات" ہے لیکن ایک "مردِ خدا" جو خدا کے جوہر سے متصف ہو گا، زوال اور فنا سے ماوریٰ ہے۔

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہے کسی مردِ خدا نے تمام
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقین
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

اقبال خودی کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"خودی وحدتِ وجدانی یا شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جس کے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی ہے، اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔" [1]

---

[1] مضامین اقبال (دیباچہ اسرار خودی) صفحہ

اقبال نے محولہ بالا اقتباس میں "خودی" کو ایک "پُراسرار شے" قرار دینے کے باوجود اس کے تین نمایاں مظاہر یا خواص کی نشان دہی کی ہے۔ اس کی سب سے اہم خصوصیت بقول اقبال یہ ہے کہ یہ وحدت وجدانی یا شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جس سے ساری انسانی شخصیت کسب ضیا کرتی ہے اور اس میں معنویت اور تنوع پیدا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خودی کا وہ متصوفانہ پہلو ہے جس کی رو سے صوفی اپنی ذات میں محو ہو جاتا ہے اور شعور (جو محویت کی انتہائی شکل ہے) کی اس متشدد کیفیت پر قادر ہو جاتا ہے، جو زمان و مکان کی حدبندیوں کو پگھلا دیتی ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ انسان کو حقیقی زندگی سے آشنا کرتی ہے۔ ہائیڈیگر اس سلسلے میں لکھتا ہے:

"TO LIVE ANTHENTICALLY MAN MUST LET BEING COME TO LIGHT THROUGH HIM – LET IT SPEAK THROGH HIM.

مشہور مفکر جیسپرس نے اپنے مقالے "ON MY PHILOSOPHY" میں وجود کی تشریح کرتے ہوئے اقبال سے ہم نوائی کی ہے۔

"BECOMING AWARE OF A MAN'S BEING MEANS BECOMING AWARE OF BEING INTIME AS A HHOLE."

خودی کی دوسری خصوصیت کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں" یہ فطرت انسان کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی ہے"۔ ان کے نزدیک خودی کے جوہر کی شناخت حیات انسانی کی طبعی یا مادی ظہور میں بھی ممکن ہے انسان کی ازلی اور غیر محدود لیکن منتشر قوتوں کی تنظیم سے خودی کی نمود ہو سکتی ہے۔ سائنسی نقطۂ نظر سے پوری کائنات موجودہ شکل اختیار کرنے سے پہلے عظیم اور بے پایاں توانائی کا غیر محتشم خزانہ تھی اور پھر رفتار وقت کے ساتھ یہ قوت اندرونی جوشش کی تاب نہ لاکر پھٹ پڑی اور اس کے لاتعداد ٹکڑے اور حصے ستاروں اور سیاروں کی صورت میں بے پناہ توانائی اور تاب کاری کے ساتھ خلائے بے پایاں میں محو پرواز ہوئے۔ انسان زمینی سیارے کی مخلوق ہونے کے باوصف ازلی توانائی کی ایک چھوٹی سی لیکن زندہ تجسیم ہے۔ وہ اپنی تخلیقی قوتوں سے جنھیں اقبال "عشق" سے موسوم کرتے ہیں، مزاحم قوتوں پر قابو حاصل کر سکتا ہے۔ خودی ان کے نزدیک تخلیق کا

ایک مسلسل عمل ہے، جس طرح کائنات مسلسل طور پر ارتقا پذیر ہے۔ ڈاکٹر نکلسن کو ایک مکتوب میں لکھتے ہیں" دنیا ایسی چیز نہیں جس کی تکمیل ہوگئی ہے۔ بلکہ یہ ابھی معرض تکمیل میں ہے تخلیق کا سلسلہ جاری ہے اور انسان بھی اس تخلیق میں اپنا حصہ ادا کر سکتا ہے"۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید　　　　کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

اس نظریے سے اقبال کا تصور فنا بھی مستنبط ہوتا ہے۔ یعنی خلق شدہ حقائق مسلسل حرکت میں ہیں، یہ فنا نہیں ہوتے بلکہ اپنی شکلیں تبدیل کرتے ہیں۔

ماہرین نفسیات کی تحقیق کی روشنی میں خودی کو دیکھیے تو یہ انسانی ایغو کی ایک تہذیب یافتہ صورت نظر آتی ہے۔ فرائیڈ کے خیال میں انسان میں جنسی یا جبلی قوتوں کا ارتکاز لیبیڈو (LIBIDO) کی صورت میں ہوتا ہے۔ لیبیڈو بعض وجوہ کی بنا پر معروض سے اپنا رشتہ منقطع کر کے ذات یا شخصیت کو مرکز توجہ بناتا ہے اور انسان میں خود پسندی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہ احساس بعض حالتوں میں سماجی دباؤ کے نتیجے میں منتشر ہو جاتا ہے اور ان کی شخصیت کی شکست ہو جاتی ہے۔ اقبال انسان کی ان ہی قوتوں جنھیں انیسویں صدی میں نٹشے نے فوق البشر میں مرتکز دیکھا تھا، کی تنظیم پر زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسانی عمل میں ان کے معنی خیز اظہار سے شخصیت کا تحفظ اور ترفع یقینی ہو جاتا ہے۔ اسی لیے وہ خودی کو" اپنے عمل کی رو سے ظاہر" قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے ذہن میں ان متعدد تاریخی واقعات کی یاد برابر تازہ ہوتی ہے جو آنحضرت صلعم اور خلفائے راشدین کے عہد میں غازیوں[1] "جنھیں وہ پُر اسرار بندے" کہتے ہیں، کے عملی کارناموں کے زائیدہ ہیں۔

آہ وہ مردان حق وہ عربی شہسوار　　　　حامل خلق عظیم صاحب صدق و یقیں

اقبال کا یہ تصور ذات سارتر کے فرد کے نظریے آزادی سے گہری مماثلت رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک فرد موجودہ دور کی بے چہرگی اور انتشار میں بقول ویلاس فولی" اس کے سوا اور کچھ نہیں جو وہ اپنے آپ کو بنانا چاہتا ہے"۔ اقبال بھی ایک ایسے مرد کامل کا تصور رکھتے ہیں

---

[1] وہ غازی وہ تیرے پُر اسرار بندے　　　　جنھیں تو نے بخشا ہے ذوق خدائی

جو معاشرتی یا فکری سطح پر تمام مخالف قوتوں کو مسمار کرتا ہے اور اپنی راہ نکالتا ہے۔

یہ موجِ نفس کیا ہے، تلوار ہے　　خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات　　خودی کیا ہے بیداریِ کائنات

✣

خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند　　سمندر ہے اک بوند پانی میں بند

✣

پیکرِ ہستی ز آزارِ خودی است　　ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است

انسان کی تخلیقی قوتیں اس کے انفرادی وجود کی سالمیت کی ضامن ہیں، ان کی قوتوں کی بنا پر وہ خدا کا ہمسر ہو جاتا ہے، اقبال کی نظم محاورہ مابین خدا و انسان دو بندوں پر مشتمل ہے۔ اس میں خدا اور انسان کے مابین مکالمے کی صورت میں انسان کی خلاقیت جو خالق کائنات سے ہمسری کرنے کی ہمت، وقار اور رتبہ عطا کرتی ہے، کی مصوری کی گئی ہے۔ خدا کا دعویٰ ہے کہ انسان نے اپنی تخلیقی قوتوں کو تخریبی انداز میں استعمال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

جہاں را زیک آب و گِل آفریدم　　تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم　　تو شمشیر و تیغ و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہالِ چمن را
قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

دوسرے بند میں انسان جواباً اپنے تعمیری کارناموں کا ذکر کرتا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم　　سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و زاغ آفریدی　　خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اقبال کے یہاں فرد کی خودی کا تصور نقطۂ عروج کو چھو کر رموزِ بے خودی کو آشکارا کرتا ہے یہ وہ مرحلہ ہے، جہاں وجود کا متصوفانہ تصور مادی اور عملی شکل اختیار کرتا ہے یعنی فرد تکمیل

کے بعد اجتماع کا تشکیلی حصّہ بن جاتا ہے اور "قطرہ وسعت طلب" قلزم ہو جاتا ہے۔ اس طرح اقبال صوفیانہ فکر کی بدولت ارضی سطح سے ماورائی بلندیوں کی طرف پرواز کرنے کے بعد پھر ارضی حدود میں داخل ہوتے ہیں۔

غالب کے یہاں بھی وجود کے مسئلے کے بارے میں فلسفیانہ اور متصوفانہ تصورات کی رنگا رنگی ملتی ہے۔ سب سے پہلے میں اس غلط فہمی کو دور کرنا چاہتا ہوں، جو غالب کے صوفیانہ خیالات کے بارے میں بعض نقادوں نے عام کی ہے۔ دعویٰ یہ کیا جاتا ہے کہ غالب "مسائلِ تصوف" کو بیان کرنے کے باوجود صوفی نہیں ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا کہ جن اشعار میں انھوں نے مسائلِ تصوف کو پیش کیا ہے، وہ روحِ تصوف سے عاری ہیں اس غلط فہمی کو عام کرنے میں اتفاقیہ طور پر غالب کی بزلہ سنجی اور سخن طرازی نے بھی راستہ ہموار کیا ہے، کہتے ہیں: "آرائش کلام کے لیے کچھ تصوف، کچھ نجوم لگا رکھا ہے"۔ چنانچہ ڈاکٹر سلام سندیلوی لکھتے ہیں۔

> "ظاہر ہے کہ یہ صوفیانہ اشعار ان کے دل سے نہیں نکلے ہیں، بلکہ رسمی طور پر انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار کر کے دلی بننے کی کوشش کی ہے"۔

اقتباسِ بالا میں دو باتیں توجہ طلب ہیں۔ اول یہ کہ غالب کے صوفیانہ اشعار ان کے دل سے نہیں نکلے ہیں بلکہ رسمی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نقاد موصوف یا تو غالب کی منکسر مزاجی سے دھوکا کھا گئے ہیں، یا وہ غالب کے صوفیانہ اشعار کی پرکھ سے عاری ہیں واقعہ یہ ہے کہ غالب کے ایسے اکثر و بیشتر اشعار جو صوفیانہ تجربوں سے متعلق ہیں، ان کی شخصیت کی گہرائیوں سے نکلے ہیں اور تخلیق کا حق ادا کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے ذیل کے شعر میں صوفیوں کے اس عقیدے کہ، کائنات ایک مسلسل عمل تخلیق سے گزر رہی ہے، کی شعری تعبیر حسِ خلاقی سے کی ہے، اس کا جواب ممکن نہیں۔

> آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
> پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

دوسری بات یہ ہے کہ غالب کے لیے یا کسی اور شاعر کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں کہ صوفیانہ خیالات کا اظہار کرتے ہوئے وہ عملاً صوفی ہوں۔ کئی عظیم شعراء مثلاً ورڈس ورتھ، شیلی، بائرن بلاک اور دستوفسکی عملی زندگی میں برے افعال کا ارتکاب کرنے کے باوجود انسانی قدروں کے علمبردار رہے ہیں۔ غالب کا ولی ہونا تو درکنار، ذاتی زندگی میں وہ اچھے انسان بھی نہیں رہے ہیں۔ تازہ تحقیق سے پتا چلتا ہے کہ ان کی زندگی تضادوں، کوتاہیوں اور دروغ بیانیوں سے عبارت رہی ہے لیکن اس کے باوجود دیوان غالب ایک ایسا مجلاّ آئینہ ہے جس میں انسانیت کے چہرے کے روشن خدوخال دکھائی دیتے ہیں۔ ایک اور بات یہ ہے کہ جن اشعار میں ان کے مسائل تصوف شعری تجربے میں منتقل ہوئے ہیں اور تخلیقی معنویت پر حاوی ہیں، وہ نہ صرف روحِ تصوف ہی سے مملو ہیں، بلکہ غالب کے صوفی ہونے کی سچی دلیل بھی فراہم کرتے ہیں۔ شاعر کا وجود تخلیق کے آتشیں عمل میں بقولِ غالب "آگ کے دریا" میں تبدیل ہوتا ہے۔ اس کا سارا کھوٹ بہہ نکلتا ہے۔ اور وہ کھرے سونے کی طرح دمک اٹھتا ہے۔ اقبال نے اس ضمن میں فلسفے اور شعر کے باہمی ارتباط کو ایسے "حرفِ تمنا" سے مشابہ کیا ہے جو روبرو کہا نہ جا سکے۔

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

غالب ایک طرف وحدت الوجود کے سختی سے قائل ہونے کی بنا پر ذاتِ کل کو ایک دائمی حقیقت تسلیم کرتے ہیں۔ نتیجتاً مظاہرِ حیات کو جن میں انسانی زندگی بھی شامل ہے اعتباری یا محض سایہ خیال کرتے ہیں۔ ویدانتی نظریے کے مطابق بھی "برہما" کا وجود حقیقی ہے اور عالم تمام فریبِ نظر ہے۔ یہ وجودی نظریہ ان کے اشعار میں جا بجا تخلیق کی حرارت اور تابناکی رکھتا ہے۔

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

⁂

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

٭

جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور جز وہم نہیں ہستیِ اشیا مرے آگے

بعض موقعوں پر وہ حیات کی لایعنیت ABSURDITY کا اظہار کر کے وجودیت پسند مفکروں مثلاً دستووسکی کاپا کامیو کے قریب آجاتے ہیں۔ دستووسکی "THE BROTHER KARAMAZUR" میں لکھتا ہے:

"LET ME TELL YOU, NOVICE, THAT THE ABSURD IS ONLY TOO NECESSARY ON EARTH. THE WORLD STANDS ON ABSURDITIES." [1]

نالہ سرمایۂ یک عالم و عالم کفِ خاک
آسماں بیضۂ قمری نظر آتا ہے مجھے

ربطِ یک شیرازۂ وحشت ہیں اجزائے بہار
سبزہ بیگانہ صبا آوارہ گل نا آشنا

جب کہ نقشِ مدعا ہووے نہ جز موجِ سراب
وادیِ حسرت میں ہر آشفتہ جولانی عبث

غالب کے کلام میں لایعنیت کا اظہار ملتا ہے۔ لیکن حیرت اور دلچسپی کی بات یہ ہے، کہ دنیائے خاکی کو وہم یا سایہ خیال کرنے کے باوجود وہ فرد کی انانیت یا خود پسندی کے داعی ہیں۔ اس تضاد کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس حقیقت کو نظر انداز نہ کریں۔ کہ اقبال ہوں یا غالب دونوں کے یہاں وجود کی متصوفانہ تعبیر شعری نقطۂ نظر سے کی گئی ہے، اس لیے اس میں فکری تنظیم یا وحدت پذیری پر اصرار بے معنی ہے۔ شاعر کسی نظریے یا عقیدے کا قائل ہونے کے باوصف تخلیق کے جوشِ فراواں میں اپنی ذات کی جبلی قوتوں

---

[1] THE BROTHER KARAMAZUR P. 284
DENT EVERYMAN'S EDITION

کی فعالیت اور حرارت کو شدت سے محسوس کرتا ہے اور اس کے تعقلی مفروضوں کی نفی ہوتی ہے۔ غالب اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے باوجود کہ دنیا ومافیہا کا وجود عدم کے مساوی ہے، شخصی سطح پر فرد کی جبلی، جنسی اور ذہنی قوتوں کے قائل رہے ہیں۔ اس ضمن میں وہ اقبال کی طرح جبلی طور پر انسان کی پوشیدہ تخلیقی قوتوں کا ادراک رکھتے ہیں۔ یہی وہ تخلیقی قوتیں ہیں جو اس سے تحرک جوش، آرزومندی اور آزادی کے جذبات سے ہم کنار کرتی ہیں۔

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب   ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا
مستانہ طے کروں ہوں رہِ وادیِ خیال   تا بازگشت سے نہ رہے مدعا مجھے

چنانچہ ان کی شاعری میں قوت، تحرک اور آزادی کا جذبہ برق اور آتش کے علامتی پیکروں میں بار بار ظاہر ہوتا ہے:

سینہ بکشوئیم و حلقے دہد آنجا آتش ست
برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم

تاہم یہ واقعہ ہے کہ فرد کے جوش تخلیق کا موضوع غالب کے نظام تصوف میں حاوی عنصر کی حیثیت نہیں رکھتا اور نہ ہی وہ فلسفیانہ بلندی حاصل کرتا ہے جو اقبال کے یہاں موجود ہے۔ غالب کے یہاں اس کی حیثیت صوفیانہ کم اور جبلی زیادہ ہے۔ غالب کے متصوفانہ تجربات کسی منضبط نظام فکر کے زائیدہ ہونے کے بجائے ان کے داخلی واردات کے مترادف ہے۔ یہ بات اقبال کے بارے میں نہیں کہی جا سکتی۔ غالب کے یہاں وجود اور کائنات کے بارے میں جو حاوی کل رجحان ملتا ہے، وہ یہ ہے کہ انسان شعور و آگہی کے باوصف ایک بے کراں اور پُر اسرار کائنات میں بے چارگی، تنہائی اور تباہی کا سامنا کرنے پر مجبور ہے۔ یہاں پر وہ روایتی صوفیانہ مسلک، جس کی رو سے سالک اپنی ہستی کو فنا کرنے یا نفی خودی ہی کو وسیلۂ نجات سمجھتا ہے، سے انحراف کرتے ہیں۔ وہ شخصی ردِ عمل کے طور پر حیات اور حسن کی ناگزیر تباہی پر کرب اور دکھ کو محسوس کرتے ہیں۔ وہ کائنات

کے سٹیج پر ایک عظیم انسانی المیہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ان پر تشنج کی حالت طاری ہو جاتی ہے
دل چسپ بات یہ ہے کہ اسی صدی میں وجودی فلسفی کیر کے گارڈ نے اپنی کتاب FEAR AND TREMBLING میں زندگی کی ناقابلِ فہم قوتوں کے پیشِ نظر انسان کی مایوسی DESPAIR کا اظہار کیا ہے، اس طرح سارتر نے کہا ہے کہ انسان کی اذیت (ANGUISH) کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ وہ لکھتا ہے۔

"MAN'S FREEDOM WILL BECOME CONSCIOUS OF ITSELF AND WILL REVEAL ITSELF IN ANGUISH. [1]

یک نظر بیش نہیں فرصتِ ہستی غالب   گرمیِ بزم ہے اک رقصِ شرر ہونے تک

⁂

ممکن نہیں کہ بھول کے بھی آرمیدہ ہوں
میں دشتِ غم میں آہوئے صیاد دیدہ ہوں

غالب نے وجودی فلسفے کا کوئی کتابی علم حاصل کیے بغیر ہی اس کا وجدانی اظہار کیا ہے۔ اور بقول احتشام حسین "اپنے ذہن کی تیزی" کا ثبوت دیا ہے۔ کیر کے گارڈ کے یہاں خاص طور پر وجود کے دکھ، خوف اور اسراریت کا گہرا احساس ملتا ہے۔ غالب کیر کے گارڈ کی طرح فکر و مذہب کے شیرازہ بند خیالات کی سطح سے اتر کر انسانی وجود کا، اس کی تمام تر فنا پذیری اور کرب کے ساتھ، سامنا کرتے ہیں اور اردو ادب کا پہلا وجودی شاعر کہلانے کا حق دار ہو جاتے ہیں۔

انسان کی فنا انجامی کا تصور غالب کے دیگر متعلقہ تصورات یعنی جبر و قدر یا خدا کی ذات کی تفہیم میں آسانی پیدا کرتا ہے۔ وہ انسان کو مشیتِ ایزدی کے ہاتھوں میں بے بس و مجبور سمجھتے ہیں اور موت کو کلی حقیقت سے ان کے انضمام کا وسیلہ قرار دیتے ہیں لیکن وجود کے بارے میں انھوں نے جس آزادی کے ساتھ سوچا ہے، وہ انھیں ایک صدی کا عرصہ گزرنے کے باوجود معاصر ذہن کے لیے قابلِ قبول بناتا ہے۔ موجودہ صدی میں علم و آگہی کے نقطۂ

---

[1] BEING AND NOTHINGNESS P. 627.

عروج پر پہنچنے اور مشینی تہذیب کی طبقہ بندی اور DEHUMANSATION کے نتیجے میں دروں بینی کے رویے کے فروغ کے باوجود انسان تصوف یا فلسفے کی خیال طرازیوں سے آسودگی حاصل کرنے سے قاصر نظر آتا ہے۔ وہ ناقابل فہم اور بے کراں خلا میں اپنے وجود کی نارسائی کا کرب جھیل رہا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ اپنی ذات اور خالق کائنات سے اس کے رشتے کی معنویت کی تلاش سے باز نہیں آیا ہے۔ لیکن اس تلاش میں اس کی عقلی قوتیں اس کا ساتھ نہیں دے پا رہی ہیں۔ وہ خالقِ کائنات کے وجود کی اور نہ ہی اس کے ساتھ رشتے کی عقلی تاویل کر سکتا ہے۔ اس لیے وہ اپنی پوشیدہ قوتوں کے باوجود کائنات کے معمّے کو لاینحل پا کر بقول سارتر ایک بے معنی جذبہ (USELESS PASSION) بن جاتا ہے۔ چنانچہ جدید ادب اور فن کے علم بر داروں مثلاً کافکا، کامیو، وان گاگ، سیزنیے اور پکاسو کی تخلیقات میں ایسے وجودی نظریے کا بھرپور اظہار ملتا ہے۔ یہ وجودی نظریہ آمدگی کی عدم معنویت کے شعور پر ملامت کرتا ہے، نیا انسان ذہنی بیداری کے نقطۂ عروج پر پہنچ کر اپنی ذات اور کائنات سے اس کے رشتے کی معنویت پر اصرار کرتا ہے، لیکن موت اور زوال دو مخالف قوتیں ہیں جو اس معنویت کا ابطال کرتی ہیں۔ انسان خود آگہی کے حیرت انگیز وصف کے باوجود فنا کی زد میں ہے، اور فنا کا خوف اسے بار بار سوچنے پر مجبور کرتا ہے کہ اس کی زندگی اور آگہی بے معنی ہے۔ "یہ ایک احمق کی کہی ہوئی کہانی ہے، جو آواز اور ہنگامے سے بھرپور ہے لیکن جس کا کوئی مفہوم نہیں۔"

اقبال اور غالب کے یہاں زمانی بعد کے باوجود شعورِ وجود کی تشدید کا عمل محض اتفاقی قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ اس کے پیچھے چند ایسے مماثل عناصر کام کر رہے ہیں جنہوں نے ان دونوں توابع کو رسمی عقائد کے جال سے نکال کر اپنے وجود اور کائنات کے رشتے کو نئے سرے سے اور شخصی سچائی AUTHENTICALLY کے ساتھ غور کرنے پر مجبور کیا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ غالب اقبال کے پیش رو ہیں۔ اس لیے اقبال کے، غالب کے نظریۂ وجود خاص کر اس کے حرکی پہلو سے استفادہ کرنے کے عمل کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ جب کہ غالب اقبال کے افکار و نظریات کے (جیسا کہ ان کی نظم غالب سے ظاہر ہوتا ہے) بے حد مداح رہے ہیں، اقبال نے دوسرے شعرا یا مفکرین سے اکتسابِ فیض کرنے میں کبھی عار محسوس نہیں کیا ہے۔ اس

ضمن میں انیسویں صدی ہی کے ایک اور مفکر نٹشے کے فوق البشر کے تصور سے اقبال کی فیض یابی مسلّمہ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ غالب اور اقبال دونوں کو اپنے اپنے زمانے میں شدید تہذیبی بحران سے گزرنا پڑا ہے۔ جب بھی کسی فن کار کو تہذیبی بحران و انتشار کا سامنا کرنا پڑتا ہے، تو اس کے روحانی اور جذباتی وجود کو بھی شکست وریخت کا خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ ایسے نازک ادوار میں مسلّمہ اور مروجہ اقدار و عقائد اس کی دستگیری کرنے سے قاصر رہتے ہیں نتیجے میں یا تو وہ شخصی انتشار اور ذہنی تعطل کا شکار ہوتا ہے، یا دروں بینی کی طرف مائل ہوتا ہے اور نئے سرے سے ذات کی آگہی حاصل کرتا ہے۔ اقبال نے لکھا ہے:

"MY PERCEPTION OF THINGS THAT CONFRONT ME IS SUPERFICIAL AND EXTERNAL, BUT MY PERCEPTION OF MY OWN SELF IS INTERNAL, INTIMATE AND PROFOUND." [1] غالب کہتے ہیں:

این پستی و بالائی این گنبد مینائی ... گنجد بہ دلِ عاشق با این ہمہ پہنائی
اسرار ازل جوئی بر خود نظرے وا کن ... یکتائی و سیاری، پنہائی و پیدائی

اس لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ اقبال اور غالب دونوں کے یہاں ذات کی آگہی ایک قدرِ مشترک کا درجہ رکھتی ہے اور خود ان کی اپنی شخصیتوں کی دریافت کا عمل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ غالب کے یہاں وہ تشکیک اور اقبال کے یہاں عشق (جو ادراک کا دوسرا نام ہے [2]) کی صورت اختیار کرتی ہے لیکن دونوں کا ماخذ بہر حال، تصوف ہی ہے۔

---

[1] RECONSTRUCTION OF RELIGOUS THOUGH IN ISLAM P. 44.

[2] کسے خبر کہ جنوں خود ہے صاحبِ ادراک

قاضی غلام محمد

حافظ اور اقبال

ہوشدار از حافظِ صہبا گسار   جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار

اقبال نے یہ شعر کس ردِ عمل کے تحت کہا اس کے لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم فنونِ لطیفہ اور خاصکر شاعری سے متعلق اقبال کے نظریات اور خیالات کا ایک مختصر سا خاکہ پیش کریں۔ فنونِ لطیفہ سے متعلق اقبال کے خیالات اُس کی تصانیف میں جا بجا ملتے ہیں "ضربِ کلیم" میں خصوصیت سے موسیقی، رقص، مصوری اور شاعری پر الگ الگ نظمیں ہیں۔ "اسرارِ خودی" میں "در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ" ستر اشعار ہیں۔ اس کے علاوہ "مُرقعِ چغتائی" پر اُس کا انگریزی میں لکھا ہوا پیش لفظ خاصے کی چیز ہے۔ اس پیش لفظ میں جو ۱۹۲۸ء میں لکھا گیا تھا، اقبال نے علاوہ اور باتوں کے یہ خیال انگیز بات بھی کہی ہے کہ فنِ تعمیر کے سوا اسلام کے شایانِ شان فن مصوری، فن موسیقی اور یہاں تک کہ فن شاعری بھی ہنوز نا آفریدہ ہے! اقبال کا مثالی فنکار محدود کے مقابلے میں لا محدود کا جویا ہے اسی لیے اقبال نے بدن کے رقص پر رُوح کے رقص کو ترجیح دی ہے (بدن محدود اور مجبور ہے، رُوح بے کراں اور آزاد ہے) فن کے لیے 'ضربِ کلیم' اور تعمیرِ خودی کی شرط لازمی ہے فن کار تو کجا اقبال کو وہ نبی اور دین بھی تسلیم نہیں جس کا پیغام قوت اور شوکت سے عاری ہو۔

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات　　نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک اُمتوں کی رُسوائی　　خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

"شعرِ عجم" سے اُسے یہ شکوہ تھا،

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دلآویز　　اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز

اقبال نے دورِ جاہلیت کے مشہور ترین عرب شاعر امراء القیس پر پیغمبرِ اسلامؐ کا یہ تنقیدی ریمارک دہرایا ہے "اشعر الشعراء و قائدھم الی النار" اس وقت ان خیالات کی وضاحت سے ہمیں سروکار نہیں، ایک دو باتیں البتہ غور طلب ہیں، "شعرِ عجم" کا صراحت سے ذکر اور حافظ پر اقبال کا وہ شعر ثابت کرتا ہے کہ اقبال نے حافظ کو شعرائے عجم کا نمائندہ تسلیم کیا۔

زاں میاں حافظِ دل سوختہ بدنام افتاد

امراء القیس پر آنحضرتؐ کے ریمارک میں ایک رمزِ بلیغ یہ ہے کہ انہوں نے اُسے اشعر الشعراء کا لقب دے کر اُس کی خالص فنی اہمیت تسلیم کی ہے۔ ریمارک کا دوسرا حصہ اخلاقی نوعیت کا ہے اقبال نے اگرچہ صراحت سے حافظ کے سحرِ فن کی تعریف نہیں کی ہے مگر دبی زبان میں یہ اعتراف شعر میں ایک حد تک موجود ہے۔ صرف ایک حد تک کیونکہ شعر کے تیور بپھرے بپھرے سے ہیں ایسا کیوں ہے؟ شاید اقبال کو حافظ کی شاعری میں صرف ایک شانِ جمال ملی ہے، اشعارِ حافظ کی خواب آلود اور خواب آور فضا، ان کی بیخود کر دینے والی کیفیت، زندگی سے متعلق حافظ کا بظاہر ایک منفی اندازِ فکر، جہدِ مسلسل اور تگ و دو کے پیغام کے مقابلے میں "فراغتے و کتابے و گوشۂ چمنے" کی آرزو وغیرہ وغیرہ شاید اقبال کے مزاج کو راس نہیں مگر اس کو کیا کیجیے، کہ حافظ کی ان ہی اداؤں پر لوگ آج بھی سر دھنتے ہیں، اُس کی شاعری کے نگارخانے میں اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے یہ نہ ہوتا تو لوگ آج تک اُس کے دیوان کو حرزِ جاں کیوں بنائے رکھتے۔

میں رمز آشنائے تصوّف تو نہیں، مگر اتنا ضرور جانتا ہوں کہ یہ اصطلاح اپنے وسیع مفہوم کے باوجود عام طور پر ایک منفی اندازِ فکر اور طرزِ زندگی پر دال سمجھی جاتی ہے عام لوگ

انہی معنوں میں حافظ کو ایک صوفی شاعر سمجھتے ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ بہت سے صوفی شارحین نے حافظ کے حسین وجمیل اشعار کی شرح کی آڑ میں اپنے ساتھ تصوّف کا بھی مذاق اڑایا ہے۔ یہ شارحین شاعری اور تصوّف کی بنیادی اساس وجدان کی نفی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ محمد حسین آزاد کی مسیحا نفسی نے ذوق کی منظوم نثر میں شاعری کی روح پھونک دی اور حافظ کے شارحین نے اُس کی رعنائی افکار کو اپنی نثر کے خس وخاشاک میں چُھپا دیا۔ میں ثابت تو نہیں کر سکتا مگر میرا خیال ہے اقبال نے دیوان حافظ کا پہلا مطالعہ کسی ایسی ہی شرح کی مدد سے کیا ہوگا۔

اقبال بھی اگر ایک طرف "اگر خواہی حیات اندر خطر زی" تو دوسری طرف اپنی نظم "ایک آرزو" میں جو شعریت کے لحاظ سے اُس کی بلند پایہ تخلیق ہے "دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو" کہتا ہے۔ "ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی" کہنے والا کبھی یوں بھی چیخ اٹھتا ہے "نہیں اس کھلی فضا میں کوئی گوشۂ فراغت"۔ خود کو شعلۂ نفس کہنے والا اپنے ایک نہایت حسین شعر میں یوں بھی نغمہ سرا ہوتا ہے۔

"عروس لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں"

ترنگ میں حافظ بھی کہتا ہے

بیا تا گل بفشانیم و می در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشگافیم و طرح نو در اندازیم

حالیا غلغلہ در گنبد انداز

دراصل متضاد عناصر کی یہ کار فرمائیاں ہی شاعری کی پہچان ہیں۔

شعر کہنا ایک شعوری عمل ہی نہیں اور بھی بہت کچھ ہے، تخلیق شعر کا عمل "زخاک تیرہ دروں تا بہ شیشۂ حلبی" کے مصداق ہے۔ یہ عمل اتنا پیچیدہ اور پُر اسرار ہوتا ہے کہ بڑے سے بڑا نقّاد بھی اس سمت میں صرف ایک خاص حد تک جا سکتا ہے۔ لیونگسٹن لوز کی مثال ہمارے سامنے ہے (دی روڈ ٹو زینا ڈو) لکھ کر اُس نے ایک کارنامہ سرانجام دیا

کولرج کی دو نظموں کا ایسا تجزیہ کیا کہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ کولرج کا ہمزاد تھا۔ لیکن کرسٹابل کو جو بہت زیادہ پُراسرار ہے وہ چھو بھی نہ سکا، خود شاعر سے پوچھیے تو وہ بھی "معذور دار مارا" کہے گا۔ شاعر کا تو کہنا ہی کیا، ایک عام انسان بھی اُس تودۂ برف کی مانند ہے جس کا صرف تھوڑا سا حصّہ ہی سطح آب سے بلند ہوتا ہے۔ ہمارے نظریات عام طور پر اسی حصّے کا احاطہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جبکہ ادب اور خاص کر شاعری کا موضوعِ خاص وہ مخفی اور بڑا حصّہ ہے جو زیرِ آب ہوتا ہے، اسی لیے کاڈویل شاعری کو خواب معکوس (INVERTED DREAM) کہتا ہے اور حافظؔ خود کو "رہروِ خواب آلودہ کہتا ہے۔ ہم انسانی جسم پر ہوا کے دباؤ کی جانچ تو کر سکتے ہیں لیکن ایسا کوئی آلہ نہیں ہے جس کی مدد سے ہم انسانی ذہن پر اساطیر، روایات اور ماحول کے اثرات کا کوئی اندازہ لگا سکیں اور یہ کہہ سکیں کہ ان میں سے کون سی لہر اور کب ہمارے شعور کی سطح پر نمودار ہوگی۔ اقبالؔ نے 'اسرارِ خودی' یا 'رموزِ بے خودی' نہایت سوچ سمجھ کر لکھی، لیکن اس کو کیا کیجیے کہ شعریت کے نقطۂ نظر سے یہ دونوں اُس کی صرف ایک نظم "ذوق و شوق" کے آگے نہایت پست درجے کی چیزیں ہیں بلکہ صرف منظوم نثر کا درجہ رکھتی ہیں۔

آیۂ کائنات کا معنیِ دیریاب تو | نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

ایسا شعر اگر نظریات اور شعوری کوشش ہی کا نتیجہ ہوتا تو اقبالؔ کا ہر شعر ایسی ہی تہہ در تہہ معنویت کا حامل ہوتا۔ ایسے اشعار کی تخلیق اُن لطیف اور نادر لمحات میں ہوتی ہے جب اقبالؔ کے الفاظ میں شاعر کا پردۂ چشم ایک پرِ کاہ بن جاتا ہے اور وہ ایک آنِ واحد میں کائنات کو بے حجاب دیکھتا ہے۔ حافظؔ کہتا ہے۔

شب از مطرب کہ دل خوش باد وے را | شنیدم نغمۂ جاں سوز نے را
چناں در جانِ من سوزش اثر کرد | کہ بے رقت ندیدم ہیچ شے را

یہ دونوں شعر کسی ایسے ہی لطیف اور نادر لمحے کی سوغات ہیں، جب حافظؔ نے موجوداتِ عالم کو سیال حالت میں سراپا گریہ کی صورت دیکھا یہ ساری کائنات کا المیہ ہے اسی الم کی تفصیل اقبالؔ کی نظم "لالہ صحرائی" بھی ہے، جس میں ننھا گل لالہ، گنبد مینائی، عالم تنہائی

اور دشت کی ڈرانے والی پہنائی کے پس منظر میں ایک سرخ سوالیہ نشان کی صورت نظر آتا ہے۔ "چاند تارے" نظم میں جب تارے "ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر" کہتے ہیں تو وہ بھی اسی المناک صورتِ حال پر نوحہ کناں ہیں۔ موجودات کا المیہ حافظ کا محبوب موضوع سخن رہا ہے کچھ اور شعر سنیے۔

عارفے کو کہ کند فہم زبانِ سوسن | تا بگوید کہ چرا رفت و چرا باز آمد
صبحدم مرغ چمن با گلِ نوخواستہ گفت | ناز کم کن کہ دریں باغ بسی چوں تو شگفت
گل بہ خندید کہ از راست نہ رنجیم ولی | ہیچ عاشق سخن سخت بہ معشوق نہ گفت

کولرج نے کہا ہے کہ شعری لفظ سانپ کی طرح لہریں لیتا ہے، نثر میں صورت حال واضح اور مکمل ہوتی ہے اور شعر سے پورا حظ اُسی وقت اٹھایا جا سکتا ہے جب صورت حال کچھ غیر واضح اور نامکمل ہو اسی لیے شعر تمام و کمال سمجھایا ہی نہیں جا سکتا۔ وہ بجلی کے ایک کوندے کی صورت ہوتا ہے جو کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ روشنی یعنی کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ معانی سے معمور ہوتا ہے یہی تہ در تہ معنویت شعر حافظ کی مختلف النوع تاویلوں اور تعبیروں کا باعث بنتی ہے۔ حافظ کے دو شعر ہیں۔

راز سربستہ ما بین کہ بدستاں گفتند | ہر زماں با دف و نے برسر بازار دگر
در بزم دل از روئے تو صد شمع برافروخت | ویں طرفہ کہ بر روئے تو صد گونہ حجاب است

ہر ایک شعر ایسا ہے کہ مجاز یا حقیقت، ارضی یا غیر ارضی دونوں سطحوں سے اسکی تاویل و تعبیر کی جا سکتی ہے، یہ تعبیر و تاویل قاری یا سامع کی اپنی ذہنی تربیت پر بھی انحصار رکھتی ہے، شرط صرف ایک ہے کہ شعر کا حسن ہماری چشم تصور سے اوجھل نہ ہو جائے۔ مثلاً پہلا شعر لیجیے جب پہلی بار میں نے یہ شعر پڑھا تو میرے ذہن میں ایک پرانے شہر کے کسی بازار کا نقشہ پھر گیا، ادھر اُدھر اونچے محلات کی قطاریں کھڑکیوں کی اوٹ سے جھانکتی ہوئی آنکھیں، سڑک پر لوگوں کا ہجوم، سڑک کے بیچوں بیچ خانہ بدوشوں کی ایک ٹولی، عجیب و غریب لباس زیب تن کیے، کسی اجنبی زبان میں

دَف اور نَے کے سازوں کی لے پر کوئی پُرسوز گیت گا رہی ہے، مگر گیت کی کہانی مجھے اپنی کہانی معلوم ہوتی ہے۔ آپ کا ردِّ عمل تفصیلات کے لحاظ سے الگ ہوگا اور وسعت کے لحاظ سے بیش و کم بھی ہو سکتا ہے۔ بہر حال یہ شعر ایک سمٹی ہوئی دنیا ہے، پورے دیوان حافظ میں بھی اس کی ٹکر کے بہت کم شعر ہیں۔
اسی طرح اقبال کا یہ شعر بھی معانی کی ایک دنیا کا حامل ہے۔

آگ بجھی ہوئی اِدھر ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

غالب نے جب یہ کہا کہ شاعری "معنی آفرینی" ہے تو ان دو لفظوں میں اُس نے گویا سب کچھ کہدیا۔

کسی شاعر یا فلسفی کو ایک ذہنی سطح پر اشیاء میں جب اُلجھاؤ نظر آتا ہے تو وہ بڑے تکلف سے اپنے فریم آف ریفرنس کے بل پر یہ گرہیں سُلجھانے کی کوشش کرتا ہے اور آخر کار بڑی عقیدت سے خود بھی بُری طرح اُلجھ کر رہ جاتا ہے، ایک بلند تر ذہنی سطح پر اور اپنے فریم آف ریفرنس سے باہر آکر ہی وہ یہ دیکھتا ہے کہ اُلجھاؤ تو اشیاء کی ماہیئت اور ساخت میں شامل ہے۔ اقبال نے اپنے اس مشہور شعر میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بولہبی

حافظ نے اقبال سے بہت پہلے یہی بات کہی تھی۔

دریں چمن گُلِ بے خار کس نہ چید آرے
چراغِ مصطفویؐ با شرار بولہبی است

دیکھیے اقبال اپنے فن کی کس سطح پر حافظ کا ہمنوا بن جاتا ہے۔ حافظ کی یہ دونوں ترکیبیں اس صورت حال کے لیے گویا حرفِ آخر کا درجہ رکھتی ہیں۔ خالص فنی لحاظ سے حافظ کا شعر بہتر ہے۔ گُل اور خار، چراغ اور شرار میں معنوی ربط ہے۔

اس کے علاوہ دوسرے مصرعے میں جو دعویٰ کیا ہے اُسکی بنیاد حافظ نے نظام فطرت کے ایک عام مشاہدے پر رکھی ہے، عجیب بات ہے کہ ہر پھول کے ساتھ کانٹا

نہیں ہوتا، البتہ گلاب کے ساتھ ضرور ہوتا ہے، جو پھولوں کا بادشاہ ہے۔ خیر و شر کی یہ تاویل ذہن میں رکھیے تو آدم و حوا کے ساتھ شیطان، حسینؑ کے ساتھ یزید اور ادبی دنیا میں اوتھیلو اور ڈسڈی مونا کے ساتھ ایاگو کی توجیہہ آئینہ ہو جاتی ہے۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس شعر میں 'چمن' سے مراد پوری دنیا بھی ہے اسی طرح میکدہ، میخانہ اور باغ پوری دنیا کے معنوں میں بھی آئے ہیں۔ کیونکہ "حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست"۔

حافظ اور خاص کر غالب کی عظمت کا ایک راز یہ بھی ہے کہ یہ دونوں کسی خاص فریم آف ریفرنس کے تابع نہیں۔ یہ امتیاز ایسا ہے کہ اظہار کے نازک مرحلوں پر جہاں دوسرے شاعر نزع کی سی حالت میں ہوتے ہیں یہ دونوں وہاں سے رقص کناں گزر جاتے ہیں۔

اگر اقبال کی شاعری کو فریم آف ریفرنس کے مختلف مدارج کے مطابق ترتیب دیا جائے تو اُس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے۔

"سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" "چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا"

"ہر ملک ملکِ ماست کہ ملکِ خدائے ماست"

"ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا"

اور آخر میں اُسکی نظم "تنہائی"

دیکھیے اقبال کا فریم آف ریفرنس برابر وسیع تر ہوتا جا رہا ہے اور "تنہائی" میں ایک طرف صرف اقبال رہ جاتا ہے اور دوسری طرف مظاہر فطرت میں سے موج، پہاڑ اور چاند اور آخر میں خود خدا کی ذات سب کے سب اپنی اپنی جگہ پانچ سوالیہ نشانات کی صورت! خالص شعریت کے نقطۂ نظر سے بھی دیکھا جائے تو بھی ان اشعار کی ترتیب یہی رہے گی بہ سے بہتر سے بہترین۔ دیکھیے شاعری اپنی بلند ترین سطح پر آخر کار شاعر سے صرف ہیچ کہلواتی ہے۔ حافظ کا احساس تنہائی اتنا پھیلاؤ تو نہیں رکھتا لیکن ارتکاز کی شدت کا حامل ہے۔

شمع و گُل، پروانہ و بلبل ہمہ جمع اند   اے دوست بیا رحم بہ تنہائیٔ ما کن

حافظ جب کہتا ہے۔

کس نہ دانست کہ منزل گہہ مقصود کجاست
ایں قدر ہست کہ بانگِ جرسے می آید

تو پہلے یہی گمان گزرتا ہے کہ اس شعر سے انسانی فکر کے امکانات کی نفی مقصود ہے اور حافظ پر یہ فتویٰ صادر کیا جاتا ہے کہ وہ صاحب فکر شاعر نہیں تھا۔ گزشتہ ڈھائی ہزار سال میں انسان نے سائنسی علوم میں حیرت انگیز انکشافات کیے ہیں۔ نیوٹن کا اصول ثقل، آین سٹائن کی ماس انرجی مساوات (MASS-ENERGY EQUATION) ریاضی میں گیڈل اور کوہن کے دو عہد آفریں نتائج فی الحال انسانی ذہن کے کمالات کا نقطۂ عروج ہیں۔ اب نیوٹن کا اعترافِ عجز سنیے۔ "میں ساحل سے کچھ کنکر چُن رہا ہوں اور علم کا اتھاہ سمندر جوں کا توں میرے سامنے ہے"۔ آین سٹائن کا کرب اس سے زیادہ شدید ہے وہ کہتا ہے کہ "مجھے کائنات کے راز کی حامل مساوات کی تلاش ہے باقی جو کچھ دریافت کیا جا چکا ہے یا دریافت کیا جا رہا ہے وہ تمام تر تفصیلات کا درجہ رکھتا ہے"۔ سائنسدانوں کو اپنی قوت استدلال پر بڑا ناز تھا، بلکہ ایک وقت تک وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ ہر بات خالص استدلال (PURE REASON) سے ثابت کی جا سکتی ہے لیکن ہائزن برگ کے UNCERTAINTY PRINCIPLE کے بعد ان کے پائے استدلال ڈگمگا کر رہ گئے۔ گوڈیل نے ثابت کیا کہ منطق (FORMAL LOGIC) میں INHERENT CONTRADICTION موجود ہے اور اس کا تدارک نہیں کیا جا سکتا۔ کوہن نے ثابت کیا کہ ایک خاص حالت میں منطق کا مشہور اصول استثنائے درمیانی LAW OF EXCLUDED MIDDLES بھی صحیح نہیں اور نئے مفروضات کی بنا پر ریاضی کا ایک نہایت مشہور UNDECIDEABLE CONJUCTURE ہے۔ علم ریاضی کی اساس کچھ UNDEFIND TERMS پر ہے مثلاً نقطہ ریاضی کی بنیادی اساس ہے لیکن بڑے سے بڑا ریاضی داں بھی اس کے بارے میں کچھ نہیں جانتا۔ اسی لیے مشہور جرمن ریاضی داں ہرمن وائل نے کہا تھا: "ریاضی کی عالیشان عمارت ریت پر

تعمیر کی گئی ہے"۔ ADVANCE INSTITUTE, PRINCETON کے ایک پروفیسر نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جب مستقبل میں سائنس کی تاریخ لکھی جائے گی تو آئن سٹائن کو دو صفحات اور گوڈیل کو ایک صفحہ ملے گا، اور باقی تمام سائنسدانوں کا ذکر حواشی میں ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کتاب صرف تین صفحات پر مشتمل ہوگی۔ یہ صورت حال خاصی پریشان کن بلکہ مایوس کن ہے اس کے علاوہ سائنس یا ریاضی "کیوں" سے نہیں دیکھئے سے اپنا سر ٹکراتے ہیں۔ اور آپ جانتے ہیں کہ کیوں ہی بُنیادی چیز ہے اب رہا فلسفہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں ایک انگریز مصنف پیرسل اسمتھ کے اقتباس کا ترجمہ پیش کروں۔

"سویرے جو میری آنکھ کھلی تو صبح کی سردی میں میرا ذہن قنوطیت کی طرف مائل تھا، پھر گرم پانی کے ٹب میں، میں، اپی کیورس، کا ہم نوا بن گیا، ناشتے کی میز پر میں مادّہ پرست تھا، ناشتہ کر چکا تو میں عینیت پرست یعنی IDEALIST بن گیا، سگریٹ پینے لگا تو میں مابعد الطبیعیاتی انداز سے سوچنے لگا، اخبار پڑھنے لگا تو مجھے ایک خارجی دنیا کے وجود کا احساس ہوا، اس طرح دن بھر میرے ذہن میں فلسفے کے مختلف نظام خیال آتے رہے اور جاتے رہے جب پہاڑ سا دن ڈھل گیا تو میں خالی الذہن ہو کر سو گیا"۔

مطلب یہ ہے کہ ایک فرد کی ذات بھی اتنی پیچیدہ اور پُراسرار ہے کہ کوئی نظامِ فلسفہ تمام و کمال اس کا احاطہ نہیں کر سکتا ہے۔

کوئی آگاہ نہیں باطنِ ہم دیگر سے

ہے ہر ایک فرد جہاں میں ورقِ ناخواندہ

اب حافظ کو داد دیجیے کہ جب اس نے ایک خالص وجدانی لمحے میں شعر مذکورہ کہا اور جس کی تصدیق میں مجھے یہ سب کچھ کہنا پڑا۔ 'عشق' حافظ اور اقبال کی قدر مشترک ہے اور ایسی کوئی وجہ نہیں کہ ہم حافظ کے 'عشق' کو صرف ارضی عینک سے دیکھیں اور اقبال کے 'عشق' کو غیر ارضی جامہ ہی پہنائیں۔ 'مسجد قرطبہ' میں دوسرا بند عشق کی تعریف میں ہے اقبال کہتا ہے:

عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام   یا   عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات

عشق پر حافظ کے بھی دو شعر سنیے :

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بہ عشق
ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما

+

از صدائے سخن عشق نہ دیدم خوشتر
یادگارے کہ دریں گنبد دوّار بماند

ان دونوں اشعار کا اور خاص کر دوسرے شعر کا " سماوی آہنگ " ایسی چیز ہے جسے ہم صرف کشف و کرامت ہی کہہ سکتے ہیں ، اسی عشق اور سرمستی کے طفیل اقبال کا یہ قطعہ بھی سماوی آہنگ " کا حامل ہے .

بہ سودا دیدۂ تو نظر آفریدۂ امن
بہ ضمیرِ تو جہانِ دگر آفریدۂ امن
ہمہ خاوراں بہ خوابے کہ نہاں ز چشمِ انجم
بہ سرود زندگانی سحر آفریدۂ امن

حافظ کی مستی کا یہ عالم ہے :

گدائے میکدہ ام لیک وقت مستی بیں
کہ ناز بر ملک و حکم بر ستارہ کنم

راستے مختلف سہی مگر یہ وہی مقامِ خودشناسی ہے جس نے بایزید سے سبحانی ما اعظم شانی اور اقبال سے

طوافِ کعبہ زدی ، گردِ دیر گردیدی
نگہہ بہ خویش نہ پیچیدۂ دریغ از تو

کہلوایا تھا ، فلسفی اور مقرر جب لکھتے ہیں یا بولتے ہیں تو زبان کا سہارا لیتے ہیں اوّل قاری اور سامع کے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے وہ لکھنے والے یا بولنے والے کے مافی الضمیر اور خلوصِ نیت کا صحیح اندازہ کر سکے ، کہ آیا وہ وہی لکھتے یا

کہتے ہیں جس پر وہ ایمان داری سے یقین کرتے ہیں اس پر طرہ یہ کہ ایک دل چسپ نظریہ یہ بھی ہے کہ انسان نے زبان صرف جھوٹ بولنے کے لیے ایجاد کی اسی لیے مجھے شاعروں کا "جھوٹ" فلسفیوں اور مقرروں کے "سچ" سے زیادہ پیارا لگتا ہے بشرطیکہ یہ ہے کہ وہ "جھوٹ" خوب صورت ہو۔

آخر غالب نے جو کہا ہے:

سرابے کہ زخشد بہ ویرانہ خوشتر
ز چشمے کہ پیرایۂ نم نہ دارد

رحمان راہی

معنیِ دیریاب

اقبال نے شاعر کو جگنو کہا ہے کہ جس کی روشنی کبھی ہے اور کبھی نہیں ہے ایڈگر ایلین پو نے طویل نظم کے وجود سے جو انکار کیا ہے اس کی تہہ میں بھی یہی خیال کار فرما رہا ہے کہ فیضان ایک دولتِ مستعمل ہے اور تخلیق کے لمحے بڑے گریزپا، شاعر آٹھوں پہر شاعر نہیں رہتا۔ کیوں کہ بقول اقبال "شعر کا تعلق عالمِ علوی سے ہے۔ چنانچہ جب شعر کہتا ہوں تو عالمِ علوی میں ہوتا ہوں لیکن یوں میرا تعلق عالمِ اسفل سے ہے۔"

گاہ میری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود   گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

می شود پردۂ چشم پرِ کاہی گاہی   دیدہ ام ہر دو جہاں را بہ نگاہی گاہی

اس معلوم و مسلمہ حقیقت کا ذکر اس لیے کر رہا ہوں کہ جس طرح اقبال کے افکار سے اتفاق نہ رکھنے والے یا شعر کے روایتی تصورات میں اسیر لوگ ان کی تنقیص کرتے ہیں یا ان کی شاعری کو شاعری نہیں جانتے، بالکل اسی طرح ان کے نظریۂ حیات کے متوالے ان کی مدح میں غلو سے کام لیتے ہیں۔ اور یوں کلامِ اقبال کی ٹھیک ٹھیک قدر سنجی مشکل ہو جاتی ہے۔ پچھلے پچیس برس میں سرحد کے اُس پار اقبال کی مذہبیات پر اس قدر زور دیا گیا کہ وہ محض ایک ولولہ انگیز مُلّا بن کر رہ گئے اور اب ادھر اپنے یہاں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں بازخوانی کے جوش میں انھیں یہ کہہ کر مہاکوی قرار نہ دیا جائے کہ گاندھی جی کو ان کا ترانہ "ترانۂ ہندی"

بہت پسند تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں رویّے ادبی نقطۂ نظر سے نامناسب ہیں، کیوں کہ ان کی رو سے اقبال کی شخصیت کے خواہ کتنے ہی گوشے سامنے آئیں، یا چھپ جائیں، مگر ان کی تخلیقی صلاحیتوں کی تشخیص اور ان کے شاعرانہ مرتبے کا تعین ممکن نہیں ہوگا۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے ایک طرف یہ اعتراف کیا ہے کہ وہ نہ تو کوئی خرقہ پوش ہیں اور نہ شیخ شہر اور دوسری جانب بار بار یہ تلقین کی ہے کہ ؎

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

نہ زباں کوئی غزل کی نہ غزل سے باخبر میں

نغمہ کجا و من کجا سازِ سخن بہانہ ایست

شاعری زین مثنوی مقصود نیست

لیکن اس اعتراف و تلقین کا نوٹس لیتے وقت چند باتوں کا خاص طور سے خیال رہنا چاہیے اوّل یہ کہ اس طرح کے اظہارات محض اقبال تک محدود نہیں۔ آج سے تقریباً ایک صدی قبل والٹ وہیٹمین نے کہا تھا:

"ایسا کوئی شخص میری شاعری (کی روح) تک رسائی نہیں پا سکتا جو اسے ادبی کارکردگی کے رنگ میں یا ایسی کارکردگی کے سلسلے میں کوشش کے طور پر دیکھنے پر مصر ہو، یا یہ سمجھنے پر اصرار کرے کہ اس کا خاص مقصد کوئی فن یا جمالیات رہا ہے"۔

دوسرے یہ غالب امکان کہ اقبال اپنی تخلیقات کو شاعری کے اُن رسمی روایاتی تصوّرات سے ممتاز کرنا چاہتے تھے جن کی رو سے شعر گوئی، ہنرنمائی و فضل فروشی یا محض خیال بافی یا جذباتیت کے اظہار کا ہی دوسرا نام معلوم ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ کچھ شخصیتیں اپنی چاہ بلکہ اپنی دانست کے باوجود برعکس بڑی فن کار شخصیتیں ہوتی ہیں۔ چوتھے یہ سوال کہ آیا جن اشعار میں یہ تلقین پائی جاتی ہے، وہ بجائے خود عالم علوی کی تخلیق ہیں یا عالم اسفل کی تحریر؟ مخالفوں اور متوالوں سے قطع نظر اقبال کے شاید ہر سنجیدہ قاری کا تجربہ ہوگا کہ ان کو پڑھتے وقت واقعی فنی تخلیق اور محض ہنرنما تحریر میں فرق کرنے کا مسئلہ بار بار سر اٹھاتا ہے "بانگِ درا" سے لے کر برابر "ارمغانِ حجاز" تک۔ اس سے انکار نہیں کہ بلند و پست غالب اور

شیکسپیئر میں بھی ہیں۔ یہ بھی درست ہے کہ جب اقبال کی پوری شخصیت اپنے سبھی مضمر امکانات کو روشن کرتے ہوئے بیدار ہوتی ہے تو لگتا ہے جیسے فن کی اعلیٰ ترین رفعتوں کو اب چھو لیتے ہیں اور تاہم واقعہ یہ ہے کہ کلیاتِ اقبال میں ایسی تخلیقات کی تعداد نسبتاً بہت کم ہے جنھیں تخلیقی نقطۂ نظر سے حسنِ کامل کا نمونہ کہا جا سکے۔

اقبال دوش و فردا کے رازداں، مشرق و مغرب کے اداشناس، فکر و فن کے حامل ایک نابغہ تھے فنونِ لطیفہ کی ماہیت بیان کرتے ہوئے انھوں نے، اپنی نظم و نثر میں جابجا اشارے کیے ہیں جو ان کی ژرف بینی و نکتہ سنجی کی دلیل ہیں۔

حق اگر سوزی ندارد حکمت است　　　شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

بو علی اندر غبارِ ناقہ گم　　　دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

اور سب سے بڑھ کر یہ معنی خیز اظہار کہ "فطرت محض ایک حقیقتِ موجود ہے اور اس کا خاص کام مطلوبہ (حقیقت) کے لیے ہماری جستجو میں رکاوٹ ڈالنا ہے (وہ مطلوبہ حقیقت کہ) فن کار کو جسے لازماً اپنے وجود کی گہرائیوں میں دریافت کرنا چاہیے۔"

یہی آگہی تھی جس نے تجربے کی قربت اور تخیل کی گرمی سے آمیز ہو کر داغ دہلوی کے بظاہر ایک معمولی شاگرد کو اردو اور فارسی کا اقبال بنا دیا کہ جس کی شخصیت ہزار شیوہ ہے۔ صرف اردو یا فارسی کے پس منظر میں بات کرنی ہو، تو اقبال کی متعدد تخلیقات کو بے مثال شاہکار قرار دیا جا سکتا ہے بھلا فارسی میں "تسخیرِ فطرت" "محاورہ مابین خدا و انسان" اور "سرود انجم" ایسی نظمیں کہاں ملیں گی؟ اور اردو میں "ذوق و شوق" اور "مسجد قرطبہ" کا کیا مقابلہ؟ یہ نہیں کہ اقبال فردوسی و حافظ یا غالب پر فائق ہیں، بلکہ یہ کہ گو انھیں کے آس پاس رہتے ہیں، مگر شخصاً وہ ان سے مختلف ہیں۔ جذبہ و فکر کا فن کارانہ امتزاج ہر غیر معمولی شاعر میں ہوتا ہے لیکن اقبال کا امتیازی وصف وہ فن کاری ہے کہ جس کے نتیجے میں وہ قاری کو اپنی آتشِ فکر کے گہرے سمندر میں ڈبو ڈبو کر جوش و جذبے کی بے کراں فضاؤں میں اچھالتا ہے اور پھر عالمِ رنگ و بو سے ماورا آہ و فغاں کے ان کے مقامات اور تقویمِ عشق کے ان زمانوں کی آرزو میں تڑپاتا ہے کہ جن کا کوئی نام نہیں۔

اقبال کی "مسجد قرطبہ" اور "ذوق و شوق" کو اقبال کی تمام اردو منظومات میں کُلی ہر سبد

قرار دیتے ہوئے نیاز فتح پوری لکھتے ہیں کہ یہ دو نظمیں "اقبال کو زندۂ جاوید بنا دینے کے لیے کافی ہیں کیوں کہ اقبال نے جو کچھ پہلے لکھا وہ انھیں نظموں کی شانِ نزول تھی اور جو نظمیں بعد میں لکھیں وہ انھیں کی تفسیر ہیں"۔ اگرچہ یہ سوال بحث طلب ہے کہ کوئی فن پارہ کس حد تک دوسرے فن پارے کا بدل ہو سکتا ہے، یا محض اس کا مفسر بنتے ہوئے خود اپنے وجود کو پا سکتا ہے، تاہم اس میں شک نہیں کہ مذکورہ دونوں نظمیں کلامِ اقبال میں بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ کیوں کہ نیاز کے ہی الفاظ میں "اقبال کا فلسفہ اس کا پیام اس کے جذبات کا جوش و خروش اور اس کے محاسن شعری، الغرض سب کچھ انھیں دو نظموں میں سمٹ آیا ہے۔ بلکہ اس لیے بھی کہ یہ نظمیں (خاص کر مسجد قرطبہ) اقبال کی اعلیٰ فنی صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ ان کی بعض سنگین کوتاہیوں کو بھی آئینہ دکھاتی ہیں۔ کلامِ غالب سے قطع نظر کیجیے تو "مسجد قرطبہ" کی تعریف میں جگن ناتھ آزاد کی یہ تمجید مبالغہ نہیں معلوم ہوگی کہ اس نظم کے شدید تاثر کا سبب "درد و گداز سے لبریز شخصیت کا وہ فن کارانہ بیان ہے جس نے ہمیں اردو شاعری کی چھ سو برس کی تاریخ میں پہلی بار چونکایا ہے۔ اور "کنگ لیر" "فاؤسٹ" اور "چوراگیے" جیسی تخلیقات کا وجود نہ ہوتا تو ہم "مسجد قرطبہ" کی نسبت آزاد کا یہ جملہ "ذوق و شوق" کی تعریف میں بلا تامل نقل کر ڈالتے کہ" اردو شاعری میں اس نظم کے سوا اگر کچھ بھی نہ ہوتا تو بھی ہماری شاعری دنیا کی صفِ اول کی شاعری میں ایک ممتاز مقام حاصل کر سکتی تھی"۔[1]

"مسجد قرطبہ" ایک عرصے سے ناقدین کی توجہ اپنی طرف کھینچتی رہی ہے، اس کی سراہنا میں ابھی جو دو جملے نقل کیے گئے۔ آج سے تقریباً سولہ سال پہلے لکھے گئے ایک تجزیے میں آتے ہیں اور حق تو یہ ہے کہ آزاد کا یہ تجزیہ قدر سنجی کی ایک پُرخلوص اور قابلِ قدر کوشش ہے۔ "ذوق و شوق" پر شاید ابھی تک اس قدر توجہ صرف نہیں ہوئی ہے حالانکہ یہ نظم اگر "مسجد قرطبہ" پر فائق نہ بھی مانی جائے، پر اس کی ہم پلہ تو ضرور ہے۔

---

[1] زیر نظر مقالہ ٹیگور ہال سری نگر میں منعقد ہونے والے "اقبال سیمینار" کے لیے مئی ۱۹۷۳ء کو لکھا گیا تھا لیکن وہ سیمینار بعد میں منعقد نہیں ہو سکا تھا۔

اقبال کی اعلیٰ ترین تخلیقات کی نشان دہی کے سلسلے میں، میں ابھی چند لمحے پہلے اپنے تردّد کا اعتراف کرچکا ہوں اس کے کئی اسباب ہیں۔ایک شاید یوں بیان ہو سکتا ہے کہ مثلاً مسجد قرطبہ میں جذبہ و تخیل اور تجربہ اور تخلیق کی آمیزش اس معجزہ کارانداز میں اپنے نقطۂ عروج کو نہیں پہنچ پاتی جس کے زیر اثر قاری و سامع کے لیے "بے اعتباری کی رضامندانہ تعلیق" WILLING SUSPENSION OF DISBELIEF ممکن ہو جاتی ہے۔

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر　　کارِ جہاں بے ثبات کارِ جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا، ظاہر و باطن فنا　　نقش کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا

اس کے فوراً بعد:

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام　　جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

پڑھتے ہیں تو اچانک گویا تخیل کا طلسم ٹوٹ جاتا ہے۔غور کیجیے تو اس شعر کی ابتدا ہی ڈھیلی محسوس ہو اور اس کی بناوٹ میں فنی اعجاز کے بجائے منطقی اگر مگر کام کرتی دکھائی دے۔ دوسرا سبب ایجاز کی کمی ہے جس کا بار بار احساس ہوتا ہے مثلاً ابھی جو دو شعر پیش کیے گئے ان میں سے ایک کو حذف کر دیا جائے تو معنوی اعتبار سے نظم میں کوئی فرق نہیں آئے۔اگرچہ ایسا کرکے اس بند میں ٹیپ کے سمیت کل سات شعر رہ جاتے ہیں۔جبکہ باقی سبھی بند ٹیپ کے سمیت آٹھ آٹھ اشعار پر مشتمل ہیں۔جو نظم کے صوری حسن کی ایک نشانی ہے۔پہلا بند پڑھتے ہوئے ایک لمحے کے لیے سوچیے کہ اگر شاعر نے ہر بند میں آٹھ آٹھ موزوں و مقفیٰ اشعار کہنے کی پابندی اپنے اوپر عائد نہ کی ہوتی تو اختصار کا کیا عالم ہوتا۔تیسرے بند کو لیجیے تو اس میں تیسرا شعر اطناب کا شکار معلوم ہوتا ہے۔

قطرۂ خونِ جگر سِل کو بناتا ہے دل　　خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

بالخصوص یہ جانتے ہوئے کہ اس سے پہلے کا شعر یہ ہے:

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت

معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

چوتھے بند میں اذان کی جگہ "اذانوں" گوارا نہیں ہوتا گو اس میں واقعاتی لحاظ سے کوئی سقم نہیں، بندۂ مولا صفات کے بارے میں یہ کہہ دینے کے بعد کہ "ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز"

یہ اضافہ غیر ضروری ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس کی "امیدیں قلیل" علیٰ ہذہ القیاس پھر یہ بات بھی ہے کہ اپنی اور بہت سی نظموں کی طرح اس نظم میں بھی اقبال نظم کی بنیادی صورتِ حال اور حادی فضا سے غافل ہو کر ایک ایسی غلط آہنگ بات کہہ جاتے ہیں جو نظم کے تاثر کو صدمہ پہنچاتی ہے۔ سلسلۂ روز و شب، ذات کی قبائے صفات، سازِ ازل کی فغاں، عشق کی تقویم، کعبۂ اربابِ فن، عشق بلاخیز کا قافلہ، سخت جان، ان سب کے تذکرہ و تفکر کے ساتھ ملت رومی نژاد کی لذتِ تجدید کا تذکرہ اور پھر یہ کہنا کہ "لا نہ سکے گا فرہنگ میری نواؤں کی تاب" بے سُرا لگتا ہے، کسی تازہ بالغ کھوکھلے رومانوی نقطۂ نظر سے نہیں جسے ایلیٹ نے یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ پیار کرنا اسپینوزا کو پڑھنا، ٹائپ رائٹر کا شور سننا یا کسی چیز کے پکنے کی بو سونگھنا، یہ سب تجربے شاعر کے ذہن میں ہمیشہ نئی وحدتوں کی صورت دیتے رہتے ہیں۔ بلکہ بے سُرا محض اس وجہ سے کہ یہ بات بے تکی اور ٹھونسی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

لیکن ان سب سے بڑھ کر ایک اور کوتاہی ہے، کہ اس نظم کی تیکنیک بھی بنیادی طور پر بیانیہ ہے۔ جس کی وجہ سے بیشتر چیزوں کا ذکر تو ہوتا ہے پر وہ دکھائی نہیں جاتیں۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت

معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

کہنے کو تو یہ تنقید کا ایک عمدہ نکتہ ہے لیکن خود اس نکتے کے اظہار میں فن کا معجزہ نظر نہیں آتا، اور اس قبیل کے اشعار کی نظم میں کمی نہیں۔

اقبال بخوبی جانتے تھے کہ شعر وہ حرف تمنا ہے کہ "جسے کہہ نہ سکیں روبرو" اور وہ یہ کہ "برہنہ حرف نگفتن کمال گویائیست"۔ لیکن ایسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جذباتی ہیجان یا فطری تلاطم کے سبب اظہار کے اسلوب پر ان کا قابو نہیں رہتا یا رموز و علامات کا میکانکی استعمال ان کے تجربات کو گنجینۂ معنی کا طلسم نہیں بننے دیتا۔

دیکھ چکا المنی شورشِ اصلاحِ دیں   چشمِ فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی

ایسے ہی موقعوں پر ایک مورخ اور شاعر میں خطِ فاصل کھینچنے کا خیال بیدار ہوتا ہے اور نقاد کو

ناممکن الوقوع حقیقت اور ممکن الوقوع افسانے میں فرق کر کے ادبی صداقت کی قدر سنجی کرنی پڑتی ہے۔

بہر حال اس تفصیل سے میرا مدعا یہ کہنا ہے کہ اقبال کے یہاں ایک عظیم شاعر کی عمیق و وسیع شخصیت، اس کی بسیار رنگ دل بستگیوں اور متنوع صلاحیتوں کا بار بار احساس ہوتا ہے لیکن یہ سبھی صلاحیتیں اپنی پوری تاب و تواں کے ساتھ اور ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو کر شاذ و نادر ہی بیک وقت رقص و سرود میں محو ہو جاتی ہیں۔ ایسا ہوتا تو "مسجد قرطبہ" کے ساتھ اقبال کی کئی اور اردو اور فارسی تخلیقات عالمی ادب کے عظیم ترین شاہ پاروں کے دوش بدوش جگہ پاتیں۔

ایک "ذوق و شوق" کو ہی لیجیے گو اس میں بھی کہیں کہیں لفظی معنوی جھول نظر آتا ہے یا غیر ضروری الفاظ کی موجودگی کھٹکتی ہے۔ تاہم یہ نظم تخلیقی نقطۂ نظر سے "مسجد قرطبہ" پر فائق نظر آتی ہے۔ یوں کہنے کو تو یہ ایک نعتیہ قصیدہ ہے لیکن اسے ڈوب کر پڑھیے تو اقبال کی بوقلموں شخصیت اپنی ساری گہرائیوں، تابناکیوں اور توانائیوں کے ساتھ جلوہ افروز ملے گی۔

قصیدے کی ابتدا ایک ایسی اعجاز آفرین ڈرامائی طرز کی تشبیب سے ہوتی ہے جو ایک طرف تو قرونِ وسطیٰ اور "سبعۂ معلقات" کی یاد دلاتی ہے اور دوسری جانب ساحل سمندر کے اس جمیل و جلیل منصور منظر کی جس کی جھلک پاتے ہی گوئٹے کا فاوسٹ بول اٹھتا ہے:

ٹھہر ٹھہر کہ بہت دل کشا ہے یہ منظر

جس طرح ساحل سمندر کا منظر ابلیس کی کرشمہ سازی کے بجائے فاؤسٹ کی اپنی تخیل و تصور کی تخلیق ہوتا ہے۔ اسی طرح اس نظم کے سارے سماں کو فطرت کی نقش کاری کے بجائے خود اقبال کے اپنے ذوق و شوق کا حاصل قرار دیا جا سکتا ہے۔

حسن ازل کی ہے نمود   چاک ہے پردۂ وجود

جیسے روزِ ازل کے ہیولیٰ میں ابھرتی ہوئی کائنات پہلی بار خلعتِ وجود زیب تن کر رہی ہو اور پھر قافلۂ حیات کی ابتدا سے آج تک کی ساری تاریخ آہستہ آہستہ آنکھوں کے آگے پھر جاتی ہے۔

قلب ونظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
حسنِ ازل کی ہے نمود چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لیے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب
کوہِ اُضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دھل گئے
ریگ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں
آگ بجھی ہوئی اِدھر ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

آخری شعر میں تخلیق کی گئی صورتِ حال کو کماحقہ تصور میں لائیے تو مظاہرِ فطرت کی ہمرہی میں روحِ آدم کی تگ و دو اور طلب و تلاش کا عالم آغاز کے جوش و خروش اور انجام کی ناتمامیوں کے سمیت مصور و متحرک نظر آئے گا۔

آگ بجھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

اسی بیک وقت عزم آفریں و حیرت زا مقام پہ اچانک صدائے جبرئیل گونج اٹھتی ہے کہ "تیرا مقام ہے یہی"۔ "اہلِ فراق کے لیے عیش و دوام ہے یہی"۔ اقبال کے تجربۂ حیات میں سکون و ثبات کے مقابلے میں سفر و تبدل اور وصل و آرام کی جگہ فراق و اضطراب کو جو اہمیت حاصل رہی ہے وہ اس نظم سے اور بھی روشن ہو جاتی ہے۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ نظم کا مرکزی پیکر (IMAGE) ایک گرم سفر قافلہ ہے جس کا زادِ راہ یہ ترانہ ہے:

گرمیِ آرزو فراق! شورشِ ہائے وہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرے کی آبرو فراق

جبرئیل کی فراق انگیز آواز سن کر نظم کا مرکزی کردار (اقبال) جس انداز میں اپنا ردِّ عمل

ظاہر کرتا ہے اس سے وجودی فلسفہ داں و ادیب سارتر (SARTRE) کے ان الفاظ میں جان پڑ جاتی ہے کہ "انسان پہلے وجود میں آتا ہے۔ اپنے آپ سے دوچار ہوتا ہے، دنیا میں ابل پڑتا ہے، اور اپنی تعریف بعد میں متعین کرتا ہے"۔ اس ردِ عمل میں ذکرِ عرب کا سوز بھی ہے اور عربی مشاہدات بھی، فکرِ عجم کا ساز بھی اور عجمی تخیلات بھی۔

کس سے کہوں کہ زہر ہے میرے لیے مئے حیات
کہنہ ہے بزمِ کائنات تازہ ہیں میرے واردات
کیا نہیں اور غزنوی کارگہِ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات
ذکرِ عرب کے سوز میں فکرِ عجم کے ساز میں
نے عربی مشاہدات نے عجمی تخیلات
قافلۂ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں
گرچہ ہے تاب دار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

عرب و عجم سے مراد ساری کائنات ہے اور قافلۂ حجاز کو کاروانِ حیات کی علامت سمجھیے، جیسے ایلیٹ کی نظم "ویرانہ" محض جدید یورپ کا عکس نہیں بلکہ خود ضمیرِ آدم کا آئینہ ہے۔ اقبال کی شاعری میں حسینؓ ایک نہایت ہی معنی خیز علامت کا درجہ رکھتے ہیں۔ یہ علامت مارٹن ہائیڈیگر (MARTIN HEIDEGGER) کے الفاظ میں "ایک امکان ہے جس میں ہونے کی قوت موجود ہے اس کا وجود امکانات کا انتخاب ہے جو اس کے سامنے کھلے ہوئے ہیں"۔ اسی جوہرِ امکان کا دوسرا نام ہے عشق، جو اقبال کے نزدیک کائنات میں بھی جاری و ساری ہے اور روحِ آدم میں بھی۔ عشق یعنی خوب سے خوب تر کی تلاش نت نئے امکانات کا انتخاب، شرر سے ستارہ اور ستارے سے سورج کی گفتگو۔ اس طلب و تلاش کا مقصود لامحدود امکانات کا حامل وہ آئیڈیل ہے جسے اقبال کبھی سازِ ازل کا نغمۂ نایاب کہتے ہیں اور کبھی روحِ محمدؐ کے نام سے پکارتے ہیں۔ کبھی بندۂ مومن بتاتے ہیں اور کبھی مردِ درویش ایک ایسا دوست جس کی چاہ میں وہ خدا کو بھی پیچھے چھوڑ جاتے ہیں

اور اسے صاف صاف کہہ دیتے ہیں کہ:

تو باش اینجا و با خاصان میامیز کہ من دارم ہوائی منزلِ دوست

بعض وجودی فلسفیوں کی طرح اقبال کے نزدیک کائنات کسی پہلے سے بندھے ٹکے منصوبے کی نقل نہیں بلکہ ایک اضافہ پذیر حقیقت ہے، ایک ایسی آیت جس کے معنی بڑے دیریاب ہیں۔

آیۂ کائنات کا معنیِ دیریاب تو نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

اس موڑ پر آکر ساحتِ قلب و نظر میں ایک بار پھر وہ منظر گھوم جاتا ہے کہ:

آگ بجھی ہوئی اُدھر ٹوٹی ہوئی طناب اِدھر

کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

ذوق و شوق کے ان قافلوں میں چاند تارے بھی ہیں اور مرغ و ماہی بھی، لیکن ان میں نہ تو جلوتیانِ مدرسہ نظر آتے ہیں کہ وہ کور نگاہ و مردہ ذوق ٹھہرے اور نہ خلوتیانِ میکدہ جو کم طلب و تہی کدو نکلے۔ رہا نظم کا مرکزی کردار سو وہ تو اسی راہِ طلب کا راہ رو ہے۔ اس کے ہونٹوں سے آتشیں ترانہ ابل رہا ہے۔

میں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ

میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

اور پھر اس کی یہ لذتِ اضطراب کہ:

فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بے قرار را

یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

چوتھے بند میں سفر کے سارے پڑاو پھر ایک بار چشمِ تخیل کے آگے گھوم جاتے ہیں۔ لیکن اس اضافے کے ساتھ کہ اس دفعہ ارتقائے عالم کے کتنے ہی محیط و حباب اور ذرہ و آفتاب اور انسانی تاریخ کے کتنے ہی سنجر و جنید اپنے جلال و جمال کا احساس دلاتے ہوئے محبوبِ اصلی اور مطلوبِ آخری کی جستجو کا شوق بڑھاتے ہیں۔

لوح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب گنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب

عالمِ آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ ذرۂ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب

شوکت سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود | فقر جنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب

تکنیک کی آنکھ مچولی یا یوں کہیے کہ پیش روی و عقب بینی یہیں پر ختم نہیں ہوتی۔ اس نقطے پر پہنچ کر نظم کا مسافر ایک مرتبہ پھر پہلے وجود میں آتا ہے، اپنے آپ سے دوچار ہوتا ہے، د میں ابل پڑتا ہے اور اس کے بعد اپنی تعریف متعین کرنے لگتا ہے ہائیڈ گر نے انسان کے وجود کو امکانات کا انتخاب قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "چونکہ اس کا یہ انتخاب کبھی قطعی اور آخری نہیں ہوتا، اس لیے اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ کے لیے غیر معین ہوتا ہے، کیوں کہ وہ محدود و پابند نہیں ہے"۔ اقبال نے اپنے قافلہ ذوق و شوق کو جس انداز میں آخری موڑ لیتے ہوئے اور آگے بڑھتے ہوئے دیکھا ہے وہ بھی اس کے سفر کے لامتناہی ہونے کی ایک دھڑکتی دلیل ہے۔

تازہ مرے ضمیر میں معرکۂ کہن ہوا | عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بو لہب
گاہ بحیلہ می برد، گاہ بزور می کشد | عشق کی ابتدا عجب، عشق کی انتہا عجیب
عین وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا | گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب

اور مسافر کے لب پر سوز و ساز و رہائے و ہو سے معمور ایک ایسا نغمہ مچلتا رہے جسے گویا فطرت کے سارے مظاہر قدم بڑھا بڑھا کر گا رہے ہیں:

گرمیِ آرزو فراق، شورشِ ہاؤ ہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرے کی آبرو فراق

اور قاری کو خوشی اس بات کی ہوتی ہے کہ وہ بوستانِ اقبال سے تہی دست نہیں لوٹ رہا ہے۔

ڈاکٹر عالم خوندمیری

اقبال اور تصوّف
کشش اور گریز

اردو کے دو بڑے شاعروں، غالب اور اقبال میں جہاں اور باتیں مشترک ہیں، وہیں تصوف سے ان کا ربط، ادبی اور فکری ناقدین کے لیے ایک مستقل مسئلہ ہے۔ غالب کی حد تک، اس مسئلے کا ایک آسان حل یہ ہو سکتا ہے کہ اس مسئلے کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کی شاعری کے دوسرے مساوی اہم اور معنی خیز پہلوؤں پر اپنی توجہ کو مرکوز کر دیا جائے، لیکن جہاں غالب کی شاعرانہ فکر کا سوال سامنے آتا ہے، وہاں اس سوال سے نمٹنا بہرحال ناگزیر بن جاتا ہے۔ پھر بھی غالب کی حد تک یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ بحث، ناقد اور قاری دونوں کے جذبات کو اس طرح برانگیختہ کر دے کہ اصل مسئلہ ان اکسائے ہوئے جذبات کے بادلوں میں چھپ جائے۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے، غالب شاعر ہے اور بے غرض مفکر، اس کے پیش نظر کوئی ایسا ملی یا اجتماعی نصب العین نہیں تھا جس کے حصول کو اس نے اپنی شخصی تقدیر کا مرکزی محرک قرار دے لیا تھا، وہ راز سے واقف ضرور رہے لیکن منصور کے انجام سے لرزاں بھی۔

آں رازکہ درسینہ نہانست نہ عظمت
بردار تواں گفت و بہ منبر نتواں گفت

اقبال دار اور منبر کی نزاع سے نہ صرف واقف ہے بلکہ اس کی شخصیت میں ان کا زبردست تصادم ہے اور تناؤ بھی۔ اس نے روایتی منبر کو تو رد کر دیا لیکن نئے دور کے منبر کی تمنا اس کو ہمیشہ اکساتی رہی۔ دوسرے الفاظ میں منبر، اس کے لیے ایک ایسی تہذیبی علامت ہے جس کے سارے امکانات اس کے لیے ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں۔ جہاں وہ ملاّ سے ناراض ہے وہیں مولاناؤں سے نہ صرف ربط قائم رکھنے پر مصر ہے بلکہ ایک مولانا سے اس کی عقیدت اس انتہا تک پہنچتی ہے کہ انھیں علوم اسلام کی جوئے شیر کے فرہاد، کے لقب سے نوازتا بھی ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ اس لقب میں کوئی مبالغہ تھا جو یہ صحیح ہو لیکن اسے صرف ایک ایسے 'پیر دانا' ہی کی تلاش نہیں تھی جس کی رہنمائی میں وہ اپنے روحانی سفر کو طے کر سکتا بلکہ ایک ایسے معتبر فقیر کی بھی ضرورت تھی، جس کی رہنمائی اس کو اس کٹھن سفر میں زندقہ، اور الحاد سے بھی محفوظ رکھ سکتی۔ جہاں وہ "اگر خواہی حیات اندر خطر زی" کا قائل ہے، وہیں وہ اجتماعی زندگی میں ایسے خطرات سے گریز کرنا چاہتا ہے جن سے ملت کے شیرازے کے بکھر جانے کا احتمال ہو، 'اسرارِ خودی' سے 'رموزِ بے خودی' کا سفر، شاید اسی اندیشے کا آئینہ دار ہے۔ پیچ و تابِ رازی، اور سوز و سازِ رومی کے درمیان اس کو تب و تابِ رومی، عزیز تر ہے لیکن اس کی زندگی کی راتیں، اسی کشمکش میں گزرتی رہیں۔ بوعلی کو تو اس نے اُندر غبارِ ناقہ گم، پایا لیکن رازی جیسے محتاط متکلم اور ابن تیمیہ جیسے فعال مصلح کی شخصیتیں، اس کو اپنی طرف کھینچتی رہیں۔ عقدۂ اضداد کی کاوش اس کو ہمیشہ تڑپاتی رہی۔ کبھی اس نے ان اضداد کی ترکیب پر قدرت حاصل کی تو کبھی یہ اضداد اس کی شخصیت کا ایک لاینحل تناؤ بھی بن گئے۔ اقبال کی شاعری غالب کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ شفاف ہے لیکن چونکہ اس کی شخصیت میں شاعرانہ خلوص کا پلّہ مکرِ شاعرانہ کے مقابلے میں بھاری ہے، اسی لیے اس کی شخصیت کا تناؤ بھی، اکثر واضح اور کبھی کبھی مبہم، اس کی شاعری میں ترسیل پا جاتا ہے۔ قاری اگر مولانا ہو تو وہ اس تناؤ کا حل، رازی، ابن تیمیہ، شیخ احمد سرہندی، اورنگ زیب،

نادر شاہ' ابدالی' اور مولانا ندوی کے حق میں تلاش کر لیتا ہے' اور سوز و سازِ رومی' کی تشریح اور تعبیر بھی' وہ سوادِ اعظم کے معیارات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے' اس انداز سے کر جاتا ہے کہ ملت کا مفاد' مجروح نہ ہونے پائے۔ اقبال سے زیادہ کسی دوسرے ذہن نے قرون وسطیٰ کے جامد ذہن کے خلاف احتجاج نہیں کیا اور شاید' اس سے زیادہ کسی کی آواز اور کسی کا پیغام' قرون وسطیٰ کی زنجیروں میں جکڑا نہیں گیا' وہ سر سید احمد خاں سے کہیں زیادہ عصری ہے لیکن' اس کی عصریت کو روایت میں رنگین شیشوں سے دیکھنا اتنا مشکل نہیں' جتنا سر سیّد کے ضمن میں مشکل ہے۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ اقبال نے شاعرانہ رموز اور علائم کے ذریعے اپنی فکر کو پیش کیا' اور ایسے رموز اور علائم کا استعمال کیا' جن کی روایتی تعبیر مشکل نہ تھی۔ اس کی انگریزی نثر' ابہام سے بڑی حد تک پاک ہے اور اگر ابہام ہے بھی تو وہ فلسفیانہ ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ سوائے ایک آدھ خطبے کے' اس کی نثر' ملت کے مسائل کا فوری حل پیش نہیں کرتی اور چونکہ ان کی زبان EVOCATIVE نہیں ہے اس لیے وہ منبر کے لیے موزوں بھی نہیں ہے۔ یہ نثر ایک ایسے کلچر کے لیے بھی موزوں نہیں ہے جس کے لیے پچھلی کئی صدیوں سے' امروز' فردا' سے کہیں زیادہ اہم رہا ہے! اقبال کو جہاں ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے یہ احساس رہا کہ وہ نوائے شاعر فردا ہے' وہیں ایک عملی انسان اور اجتماع کے ایک حساس رکن کی حیثیت سے' وہ امروز سے بھی نبرد آزما رہا۔ اقبال ایک سنجیدہ مفکر کی حیثیت سے اور خصوصاً ایک ایسے مفکر کی حیثیت سے جس نے وقت اور تاریخ کو اپنی فکر کا مرکزی مسئلہ قرار دیا تھا' امروز اور فردا کے حیاتی ربط کے گہرے شعور کا مالک ہے لیکن یہاں مشکل یہ ہے کہ خالص عملی سیاسی زندگی میں' امروز' صرف' فردا' کے امکانات کا حامل نہیں رہتا بلکہ ایک خود مختار اور آزاد (AUTONOMOUS) نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ اسی لیے ایک حسّاس فرد کے لیے جس نے اپنی شخصی تقدیر کو اجتماعی تقدیر سے ہم آہنگ کرنے کی پُرخلوص تمنا کی ہو' فردا کے تخلیقی امکانات' ایک وجودی خطرہ (EXISTETIAL RISK) بھی بن جاتے ہیں اس کے لیے ایاس (DESPAIR) کے در بھی وا کر دیتے ہیں۔ اقبال کی شاعری میں ان وجودی خطرات کا یا اندیشوں کا بار بار

احساس ہوتا ہے۔ جہاں وہ ایسے گناہ کو جو کارِ نادر ہو گوارا کرنے پر تیار ہے، اور "اگر تقلید بودے شیوۂ خوب۔ پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے" بھی کہتا ہے تو وہیں اس دور میں آزادیٔ افکار کو ابلیس کی ایجاد بھی قرار دیتا ہے۔ سطح بیں ناقد، انھیں اقبال کی فکر کے تضاد قرار دیتا ہے لیکن دراصل یہ اس کی فکر کے ایسے لمحات ہیں اور جن کی ایسی وجودی بنیاد ہے کہ جن سے اس کی شخصیت کا تناؤ (TENSION) ظاہر ہوتا ہے اور اسی لیے اس کی شاعری کی زبان شفاف ہوتے ہوئے بھی صحائف کی طرح PARADOXICAL یا قول محال کے قریب پہنچتی ہے ایک اہم اعتبار سے اقبال کی فکر کے تناؤ، اس کی عصریت کے بھی آئینہ دار ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان میں اقبال کے عصر کے تمدنی تناؤ بھی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ اس دور کا ایک اہم تمدنی تناؤ، جس کا اس موضوع سے راست تعلق ہے وہ ارضیت اور ماورائیت یا حال کے نقطۂ زمانی اور ابدیت کے دوران، کا تناؤ ہے یا یہی تناؤ سیکولر یعنی دنیوی اور مقدس یا SACRED کی کشمکش میں بھی اپنا اظہار کرتا ہے۔ زماں یا وقت کے نقطۂ نظر سے حال، تجزیاتی طور پہ کتنا ہی غیر یقینی کیوں نہ ہو، وقت کے ادراک کے اعتبار سے اہم ترین جاتا ہے وقت کا یقیناً یہ تضاد ہے کہ ماضی اور مستقبل دونوں غیر موجود ہیں اور حال، نقطۂ موہوم یہاں انسانی زیست میں بہر حال یہی نقطۂ موہوم غیر معمولی قدر کا حامل ہے۔ ایک ایسے مفکر شاعر کے لیے جس کو تمدنی اور عملی امور سے بھی اتنا ہی تعلق خاطر ہو جتنا کہ وجود اور زیست کے انتہائی اور ماورائی مسائل سے حال کے مسائل بھی مساوی تشویش کے حق دار بن جاتے ہیں۔ انسانی شخصیت کا یہ بھی ایک PARADOX ہے کہ جن امور پہ تہذیب کے استحکام کا دار و مدار ہے، تاریخ کے کسی ایک لمحہ وہی امور اس کی اپنی انفرادی روحانی آزادی یا دینیاتی زبان میں روحانی نجات کے لیے غیر اہم نظر آتے، بلکہ رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ دوستوفسکی نیطشے کیر کیگارڈ اور ایک حد تک کارل مارکس کی شخصیتیں اس PARADOX کی حزن آمیز علامتیں ہیں۔ اسلامی تہذیب کے اولین کلاسکی دور میں حسین بن منصور الحلاج، بایزید بسطامی اور ذوالنون مصری ایک طرف تو دوسری طرف خالص فکری سطح پر ابن سینا الفارابی اور ابن رشد، کی شخصیتیں اس تہذیبی تناؤ کی مثالیں فراہم کرتی ہیں۔

اسی لیے ان شخصیتوں خصوصاً پہلی صف کی شخصیتوں میں جہاں ایک غیر معمولی جاذبیت اور کشش ہے وہیں، شخصیت کی تمدنی سطح کے جاگتے لمحات ان سے خوف زدہ اور گریزاں نظر آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اجتماع ' ان سے ایک نوع کا کشش، گریز (AMBI VALLENT) ربط قائم کرتا ہے۔ اسی لمحہ جب شخصیت ایک نیم خوابی کی کیفیت سے دوچار ہوتی ہے' ان سے کشش کا ربط قائم کرتی ہے اور جب مکمل طور پر جاگ اٹھتی ہے گریزاں بن جاتی ہے۔

اقبال اور تصوف کے ربط کی کئی سطحیں ہیں، اور ایک سطح اسی قسم کے تناؤ کی تصویر پیش کرتی ہے۔ تقریباً اسی دور کے ایک مغربی مسیحی مفکر و مصنف DEAN INGE نے صوفیانہ زندگی کے بارے میں اپنے اسی نوع کے ردِ عمل کا اظہار کیا تھا۔ INGE کو بھی قرونِ وسطیٰ کی مذہبی زندگی کے جس عنصر سے ناگواری کا احساس ہوا تھا وہ اس زندگی کی وافر مادرائیت اور تمدن یا CIVILIZATION اس نوع کی زندگی کا مخاصمانہ رویہ تھا' جس کا مظہر اس کی نظر میں مراقبے سے غیر معمولی لگاؤ ہے[1]۔ اس لیے اس کا اصرار تھا کہ ایشیائی صوفیانہ زندگی ان لوگوں کے لیے ایک پناہ گاہ تھی جنہوں نے تمدن سے تو اپنا ربط توڑ لیا تھا لیکن خدا سے منحرف نہ ہو سکے تھے[2]۔ یعنی INGE کے لیے خدا اور تمدن میں کوئی نزاع ممکن نہیں ہے اور اسی لیے وہ حساس روحوں کے اس تناؤ کو سمجھنے سے قاصر رہا۔ یہ تناؤ بعض طبائع اور مزاج کے اس اختلاف کا مظہر نہیں ہے، جس کی ترجمانی اسلامی تمدنی زبان میں صحو اور سکر کرتے ہیں بلکہ مذہبی تمدن کے اس گہرے اختلاف کا بھی آئینہ دار ہے جو خدا اور کائنات کی مطلق غیریت میں ظاہر ہوتا ہے۔

اجتماعی اور سماجی زندگی کی اعتباری خودمختاری یا AUTONOMY کے لیے ایک گہری سطح پر اس غیریت کا اقرار اور اس پر اصرار ضروری ہوتا ہے اور جہاں اجتماعی اور سماجی زندگی کی بنیاد ایک نوع کے خداداد یا الوہی قوانین پر ہو غیریت کا یہ تصور ہی ان قوانین کے تقدس

1- DEAN INGE, CHRISTIAN MYSTICISM P. 12

2- IBID P. 115.

کے برقرار رکھنے کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ابن تیمیہ جیسے حساس مذہبی ذہن کے تصوف سے گریز کا ایک اہم محرک، ان الٰہی قوانین کا عملی زندگی میں احترام تھا۔ اس احترام کے استحکام کے لیے ابن تیمیہ اور ان کے متبعین کے نزدیک انسان کی عبدیت کا تصور مرکزی اہمیت رکھتا ہے یہ نقطۂ نظر صرف اسلام کے دینیاتی مکاتیب تک محدود نہیں رہا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ تمام سامی مذاہب یا ملتِ ابراہیم کی بنیادی خصوصیت ہے۔ انسان اور خدا یا عبد اور رب کے درمیان خلیج میں جس حد تک اضافہ ہوگا اسی حد تک انسان کی عبدیت مستحکم ہوگی۔ اور غالباً یہی سبب ہے کہ یہودیت عیسائیت اور اسلام کے عوالم میں صوفیانہ محرکات، خصوصاً علمائے دین کی نظر میں مشترک طور پر مشتبہ رہے۔ مختلف عناصر میں، یہ ایک ایسا عنصر ہے جو ان ادیان کو خالص مشرقی ایشیائی ادیان سے ممتاز کرتا ہے جہاں ہندو اور بودھ ادیان میں صوفیانہ رجحان، بنیادی ہے اور جس کا اظہار کھلے طور پر ہوتا ہے، وہیں یہ رجحان مغربی ایشیائی ادیان میں تہِ دامانِ نقاب ظاہر ہوتا ہے اور کئی بھیس بدل کر اپنا اظہار کرتا ہے کہیں تو اس کا اظہار ایک طرح کی SURVEALISTIC TECHNIQUE اختیار کر لیتا ہے۔

اقبال کا تصوف سے ربط اس حد تک مخالفانہ یا منفی نہیں جس حد تک اہل ظواہر یا خالص دینیاتی مکاتیب کا رہا لیکن یہ ضرور ہے کہ جہاں اس پر تاریخی تبدیلی کا رجحان غالب ہو جاتا ہے، وہاں اقبال کی ذہنی ہمدردی، اس گروہ کے ساتھ ہو جاتی ہے جس نے علانیہ طور پر تصوف اور صوفیہ کے خلاف موقف اختیار کیا تھا، یہیں حجاز اور عجم اس کے لیے باہم نقیض تہذیبی علامات بن جاتی ہیں۔ اقبال کے پرستار اہل ظواہر کے نزدیک یہ امر قطعی ہے کہ اس مردِ مومن شاعر نے اس کشمکش اور نزاع میں عجم کو کلیتہً رد کر دیا تھا اور اس طرح صنم خانۂ ہند سے کعبۂ حجاز کو ایک پاسبان مل گیا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ عجم سے اس کا گریز، تجزیہ نفسی کی زبان میں، اس سے اس کے غیر معمولی لاشعوری میلان کا پردہ دار ہے۔ اس کی شخصیت کا وہ پہلو، جہاں وہ ملت کی تقدیر کا ستارہ، بن جانے کے ارمان رکھتا ہے، حجازی ہے لیکن یہ پہلو، اس کی شخصیت کا غیر شاعرانہ یا غیر تخلیقی پہلو ہے، اور اس اعتبار سے اس کا اثر خالص عصری تاریخ پر کتنا ہی گہرا اور بظاہر انقلاب

آفریں رہا ہو، اس کی شخصیت نے شاعرانہ رخ سے، جو دراصل اس کی شخصیت کا باطنی اور عمیق رخ ہے، نہ صرف یہ کہ ہم آہنگ نہیں بلکہ اندرونی طور پر متصادم بھی ہے، یونگ (JUNG) کی اصطلاح میں اس کا مصلحانہ مجازی پہلو، ایک اعتبار سے وہ نقاب ہے یا PERSONA ہے جو اس کے اور اجتماع کے روابط کو نہ صرف سہل تر بناتا ہے بلکہ اس ربط کو ایک مخصوص تاریخی مفہوم بھی عطا کرتا ہے، لیکن جہاں تک اس کا شخصی لاشعور (PERSONAL UNCONSCIOUS) یا سایہ (SHADOW) ہے، وہ اہل باطن، صوفیہ اور حکما یعنی THEOSOPHISTS سے مربوط ہے اپنی غیر شاعرانہ یا اجتماعی زندگی کے لمحات میں، جس کی بنا پر اس کا مرتبہ، مجددین کے قریب پہنچتا ہے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے شخصی لاشعور سے بر سر جنگ بھی رہا، اور یہی وجہ ہے کہ جہاں اس کی شاعری نثر کے قریب تر رہتی ہے، وہ خالصتاً اہل ظاہر نظر آتا ہے اور ان علما سے بے زاری کا اظہار کرتا ہے جنھوں نے اپنے تخیل کے سہارے قرآن کو ژند اور پاژند بنا دیا لیکن جس حد تک اس کی شاعری نثر سے دور ہوتی ہے اور شخصی لاشعور کی سطح کو چھونے لگتی ہے وہاں اس کے تخیل کا پرِ پرواز، تاویل کی حد تک اہل باطن کی یاد دلاتا ہے اس کے خطبات کے بھی اکثر حصوں میں اس کی شاعرانہ شخصیت کا یہ پہلو اجاگر ہونے لگتا ہے اس مقام پر اس امر کی جانب اشارا بے محل نہیں کہ اس کی شاعری کا وہ دور جو لالۂ طور سے شروع ہوتا ہے، زبورِ عجم سے گزرتا ہوا جب جاوید نامے تک پہنچتا ہے تو اس کی شاعرانہ شخصیت پر اس کا شخصی لاشعور بہ نسبت اسرار اور رموز کے زیادہ حاوی اور غالب نظر آتا ہے۔ یہاں ایک اور امر کی جانب اشارا ضروری ہے جس پر تفصیلی بحث کا یہ محل نہیں لیکن اندرونی سوانحی نقطۂ نظر سے بات اہم ہے۔ اسرار کے اقبال نے حقیقتِ مطلق کا طاقت اور جبروت یا صرف جلال کی حیثیت سے شعور حاصل کیا اور شاید اسی بنا پر اس کی شخصیت نے بے خودی کو صرف اخلاقی معیار سے جانچا اور یہی معیار، اس کی اجتماعی زندگی میں رہنمائی کرتا رہا۔ لیکن جہاں اس کی شاعرانہ فکر بدلتی رہی، وہیں اس کی اجتماعی فکر بڑی حد تک رموز کے دور کی پابند رہی، اور اسی لیے یہ امر توجہ طلب بن جاتا ہے کہ اس کی باطنی زندگی کا وہ دور جہاں اس پر جمال بھی منکشف ہو رہا تھا، اس کی سیاسی اجتماعی زندگی کے عروج کا بھی دور ہے، دوسرے لفظوں میں اس کے PERSONA اور سائے یا شخصی لاشعور

میں ایک واضح خلیج پیدا ہو رہی تھی۔ اقبال کا سوانحی حزن یہ ہے کہ وہ ان دو پہلوؤں یعنی شخصیت کے اجتماعی اور خالص انفرادی پہلوؤں میں ربط پیدا نہ کر سکا۔ بظاہر یہ کمال نظر آتا ہے کہ وہ ان کو ایک دوسرے سے اس طرح بے تعلق رکھنے میں کامیاب رہا کہ ان میں کوئی نزاع یا شخصیت کا انتشار نظر نہیں آتا۔ شاید اس تاثر کا سبب یہ ہے کہ اسی دور میں اس کی شخصیت کا اصلی انفرادی پہلو اپنے تخلیقی اظہار کی معراج پر پہنچ جاتا ہے اور شاعرانہ کرشمۂ دامنِ دل کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ یہاں ایک غیر معمولی اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس دور میں اقبال کی شخصیت کسی نفسیاتی انتشار کا شکار رہی، یا یہ کہ اس کے شخصی لاشعور میں ایک ایسا ARCHITYPE تھا، جس سے اس نے روحانی فیض حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اگر اس دوسرے فریضے (HYPOTHEIS) کو نظر انداز کر دیا جائے تو اقبال کی شخصیت کا خلوص ایک بے رحم ناقد کے لیے مشتبہ ہو جاتا ہے اقبال کے شخصی لاشعور کا یہ ARCHETYPE سامی مذاہب کا پیغمبر یا PROPHET ہے جس کی ایک جاذبِ نظر تصویر خصوصاً پیغمبرِ اسلام میں نظر آتی ہے جس کی زندگی میں اگر ایک طرف تاریخ کی تبدیلی کا محرک نمایاں ہے جو انھیں عالمی تاریخی شخصیت (WORLD HISTORICAL) بناتا ہے تو دوسری طرف ایک ایسا رخ بھی ہے جو انھیں سرچشمۂ وجود یا ایک حیّ و قیّوم خدا سے بھی قریب تر کرتا ہے۔

ان سامی پیغمبروں میں جہاں ایک پیغمبر مشاہدۂ حق کی تمنا کرتے ہیں اور ارنی اور لن ترانی کا محاورہ بپا ہوتا ہے تو وہیں اپنی قوم کو فراعنہ کی غلامی سے آزاد بھی کرواتے اور ایک ایسی خدائی مملکت کی بنا بھی رکھتے ہیں جس کا نصب العین ان کی قوم کو ہزاروں سال محکومیت اور انتشار کے دور میں بھی باہم دگر متحد اور ان کی قومیت کی بنیادوں کو مستحکم کرتی ہے۔ اسی قبیلۂ ابراہیم کے ایک جلیل القدر پیغمبر جو اقبال کی امیدوں کا مرکز اور ان کا نصب العین ہیں ایک طرف لی مع اللہ کا منظر پیش کرتے ہیں اور مشاہدۂ حق کے اہم ترین اور تقدیری لمحے میں اپنی شخصیت اور خودی کو برقرار رکھتے ہیں تو دوسری طرف ایک نئی تہذیب اور ایک نئے تمدن کے قیام کے انقلاب آفریں عمل کا ذریعہ بھی بنتے ہیں۔ اقبال نے اپنی شخصیت میں طورِ سینا اور فراعنہ کے خلاف کشمکش اور معراج، ہجرت اور تاریخ سازِ عمل کے ابواب کو انسانی تاریخ

کے ایک خاص لمحے میں یا ایک مخصوص HISTORICAL JUNCTURE میں مجتمع کرنے کی ناکام سہی لیکن پُرخلوص کوشش ضرور کی ہے۔ اسی امر کی صوفیا نے ایک نبی کی نبوت اور اس کی ولایت کے لاینفک عناصر سے تعبیر کی تھی، پیغمبروں کی سوانح کا ایک کمال یہ تھا کہ ان دو پہلوؤں میں ایک مضبوط باطنی اتحاد تھا، اقبال کے لیے یہ اجتماع ایک نصب العین ہی رہا اور اس کی سوانح کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ تاریخ سازِ عمل، اصطلاحی انداز میں کردار یا سنت نہ بن سکا، اسی لیے وہ ایک لاشعوری سہارا یا نقاب ہی رہا، نقاب کی اجتماعی افادیت یہ ہے کہ اسی کے ذریعے فرد، سماج سے روشناس ہوتا اور اپنا مقام یا رول حاصل کرتا ہے۔ اقبال اس حد تک اس منزل سے کامیاب گزرا اور ظاہربیں نظروں کے لیے وہ ایک ایسا مجدّد بن سکا جس نے بےعمل تصوف کے خلاف ایک زبردست جنگ کی۔ لیکن تصویر کا دوسرا پہلو اور یقیناً زیادہ تابناک پہلو یہ ہے کہ بالآخر اس کا شخصی لاشعور، یعنی صوفیا کی اصطلاح میں ولایت کا رول اس کا اصلی کارنامہ بنا —— یقیناً نبوت اور ولایت کی یہ اصطلاحیں قرونِ وسطیٰ کی دینیاتی زبان سے اس حد تک مربوط ہیں کہ انھیں قدرے مبرّا اور جذبات سے عاری اصطلاحوں کی طرح استعمال نہیں کیا جا سکتا اور خصوصاً اول الذکر یعنی نبوت کی اصطلاح کو۔ لیکن انھیں دینیاتی زبان میں ملکات کے طور پر بھی استعمال کیا جا سکتا ہے جن کا منصب سے راست ربط نہیں۔ بات کو واضح کرنے کے لیے یہاں اس امر کی طرف اشارا ضروری ہے کہ حکما اور صوفیا اسلام کے نزدیک ہر نبی کی شخصیت میں ولایت کا ایک عنصر ہوتا ہے جس کی وجہ سے نبی، خدا سے قربت اور معیت کا شرف حاصل کرتا اور اسی فیض کو نبی کی حیثیت سے خدا کی مخلوق تک پہنچاتا ہے۔ صوفی حکما کے درمیان اس بحث نے کافی اہمیت حاصل کر لی تھی کہ نبی کی شخصیت کا کون سا پہلو افضل اور اہم تر ہے۔ اقبال نے اس بحث میں اس گروہ کا ساتھ دیا جس کے نزدیک نبوت کا منصب اہم تر اور افضل ہے اور اس بحث میں اس کا محرک، خالص دینیاتی نہیں بلکہ تاریخی اور نتائجی یا PRAGMATIC تھا۔ اس کے نزدیک نبی کی یہ خواہش کہ وہ اپنے وجدانی، روحانی تجربے کو ایک زندہ عالمی طاقت بنا دے اس کی شخصیت کا غالب محرک رہتی ہے اسی لیے عزلت سے دنیا کی طرف اس کی مراجعت نبی کے

مذہبی تجربے کا ایک نوع کا نتائجی امتحان فراہم کرتی ہے اور ماحول کی مزاحم مادی قوتوں کو بدلنے کے دوران نبی اپنے نفس کے لیے اپنے آپ کو یعنی اپنی شخصیت یا خودی کو دریافت کرتا اور تاریخ کے سامنے خود کو پیش کرتا ہے[1]۔ اس مقام پر اقبال نے ایک اہم اور اس بحث کے لیے موزوں اس نکتے کی تشریح کی ہے کہ نبوت دراصل یعنی اپنی اصل میں یا GENTRIE POINT OF VIEW سے ایک صوفیانہ تجربہ ہے لیکن ایک ایسا تجربہ جس میں وجدانی شعور تاریخ کے ساحل کو توڑتا ہوا اجتماعی زندگی کی طاقتوں کو از سرِ نو منظم کرنے کے مواقع تلاش کرتا ہے[2]۔ ایک دوسرے مقام پر اس نے اس امر کو بھی واضح کیا ہے کہ صوفیانہ تجربہ، علم کے نقطۂ نظر سے ایک ABNORMAL یا معمول سے منحرف تجربہ نہیں بلکہ عام شعور یا NORMAL[3] CONSCIOUSNESS سے اس مفہوم میں مربوط ہے کہ وہ آخر الذکر کی توسیع ہے۔ جاوید نامہ میں بھی نقطۂ نظر معراج نبوی کی تشریح و تعبیر میں اس طرح نمایاں ہو جاتا ہے۔

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور

چیست معراج ؟ انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق

وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق

یا

چیست معراج ؟ آرزوئے شاہدے امتحانے روبروئے شاہدے

اس مقام پر اقبال نے قرون وسطیٰ کی اس قدیم اور معرکہ آرا بحث کو کہ معراجِ نبوی محض ایک روحانی تجربہ تھا یا ایک جسمانی سفر ایک نیا بُعد یا DIMENTION بھی عطا کیا ہے کوئی شعوری تجربہ ایسا نہیں ہو سکتا جس میں کسی نہ کسی معنیٰ میں انسانی جسم شامل نہ ہو لیکن ضروری نہیں کہ ہر ایسے تجربے کا ہم خالص مکانی انداز میں تصور کریں۔ جملۂ معترضہ کے طور پر اور بحث کو واضح

---

[1] ملاحظہ ہو اقبال کا خطبہ، اسلامی تہذیب کی روح خطبہ نمبر ۵

[2] ایضاً ص ۱۲۴-۲۵

[3] پہلا خطبہ

کرنے کے لیے اس امر کی طرف اشارا ضروری ہے کہ جہاں پچھلی بحثیں ایک ماقبل سائنسی یا PRE-SCIENTIFIC علمیاتی اور کونیاتی یا COSMOLOGICAL حکیمانہ پس منظر رکھتی تھیں، وہیں اقبال کا انداز فکر سائنسی دور کا ہے اور اسی لیے اس نوع کے اعلیٰ ترمذہبی تجربات کی تعبیر کے لیے اس کو اس بات کی ضرورت نہیں رہی کہ وہ از کار رفتہ COSMOLOGY کا سہارا لے۔ لیکن اہم تر امر یہ ہے کہ تجربے کی نوعیت یا ماہیت مجروح ہونے نہیں پاتی۔

اس بیان سے دو معنی خیز نتیجے برآمد ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ نبی کا روحانی تجربہ صوفی کے وجدانی تجربے سے اپنی اصل یا جنس میں مختلف نہیں اور دوسرے یہ کہ نبی اور ولی یا صوفی کا فرق تجربے کی سطح پر نہیں ہے بلکہ تجربے کے بعد تاریخ کی جانب ان کے رویوں میں ہے۔ نبی خلوت سے جلوت یا انجمن کی جانب اپنا رخ موڑ دیتا ہے۔ اس سفر کا رخ کبریائی سے مصطفائی کی سمت میں ہوتا ہے[1]۔ دوسرے الفاظ میں نبی کی ذاتِ کبریائی اور مصطفائی کے ایک TENSION یا تناؤ کا منظر پیش کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تناؤ ہی خودی یا شخصیت کے ارتقا اور استحکام کا ضامن ہے[2]۔ گویا اقبال کو صوفی یا اس کے کامل تر اظہار ولی سے تجربے کی حد تک اختلاف نہیں ہے بلکہ ان سے اس کی شکایت یہ ہے کہ وہ خلوت میں گمشدگی کو پسند کرتے اور شخصیت کے TENSION سے ایک نوع کا فرار اختیار کرتے اور اس طرح تاریخ کے عمل سے اپنے آپ کو بے تعلق کر لیتے ہیں وہ نطشے سے اس بات میں اتفاق کرتا ہے کہ وہی جس کی شخصیت تاریخی عمل میں موجود ہے تقدیر کی حامل ہے ONE WHO HAS HISTORY HAS DISTINY۔ تقدیر اور تاریخ کا یہ ربط تمام پیغمبرانہ سامی مذاہب کا ایک ایسا مشترک عنصر ہے کہ جس کا نمایاں اظہار ہمیں ان مذاہب کے بیسویں صدی کے تمام حساس مفکرین کی فکر میں نظر آتا ہے۔ مسیحیت اور اسلام میں جہاں اس کا اظہار شہادت یا WITNESS کے بلیغ استعارے میں ہوتا ہے، وہیں یہودیت

---

[1] اشارا ہے:۔ خودی کی جلوتوں میں مصطفائی ٭ خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش ٭ خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

[2] خطبات ....

میں تاریخی عمل میں راست شرکت' اس نقطۂ نظر کو ابھارتی ہے۔ اسی کو اقبال نے جاوید نامے میں 'بروجودِ خود شہادت خواستن' کے الفاظ میں ظاہر کیا ہے۔ اگر اس شہادت خواستن کے رمز پر غور کیا جائے تو اقبال کی حد تک یہ بحث بے معنی ہو جاتی ہے کہ وہ وحدت الوجود کا قائل ہے یا وحدت شہود کا کیوں کہ جہاں وہ 'برمقامِ خود رسیدن زندگی است ؛ ذات را بے پردہ دیدن زندگی است' کا آرزومند ہے' وہیں اس تجربے کا شاہد بننے کا بھی تمنائی ہے اور یہی وہ نکتہ ہے جس کو MASSIGNON نے سامی مذاہب کا ایک مشترک جزو یعنی TESTIMONIAL MONISM کہا ہے۔ اسی شہادت کا ایک پہلو یہ ہے کہ 'امتحانے روبروئے شاہدے' کے تجربے کے بعد' نبی تاریخ ساز عمل کا رہنما بن جاتا ہے جس عمل کی علامت 'ہجرت' ہے۔ گویا ہجرت' خلوت سے جلوت یا انجمن کی جانب ایک انقلابی سفر ہے۔ صوفی' خلوت تک تو پہنچتا ہے' لیکن اس امانت سے بے خبر ہو جاتا ہے جس کو مصطفیٰ نے قبول کر لیا تھا اور جس کی تکمیل کو انھوں نے اپنا منصب بنا لیا تھا۔ اقبال کے عشقِ مصطفےٰ کا راز اسی میں پنہاں ہے' وہ اپنے پیغمبر کی مکمل شخصیت سے عشق رکھتا ہے جس میں ان کا عمل اور ان کی تکمیل شدہ آرزو یعنی معراج دونوں عیاں ہیں۔ اقبال کی فکر بیسویں صدی کی معنی خیز فلسفیانہ روایت کی حامل ہے یعنی وہ جدلیاتی ہے اور اسی لیے TENSIONS یا تناؤ کو رد نہیں کرتی بلکہ انھیں شخصیت کا ایک اہم عنصر تصور کرتی ہے' اقبال کے اکثر شارحین نے اس کی فکر کے اس جدلیاتی عنصر کا پوری طرح ادراک نہیں کیا کیوں کہ انھوں نے یا تو بعض قرونِ وسطیٰ کی اصطلاحوں میں' اس کی فکر کا ادراک کرنے کی کوشش کی یا صرف ارتقائی نظریے کا سہارا لیا۔ لیکن ایک اہم نکتہ نظر انداز ہو گیا کہ اقبال کی فکر کے دو پہلو' یعنی عارفانہ اور عصری حکیمانہ جہاں ایک جدلیاتی کیفیت پیدا کرتے ہیں' وہیں ان میں ناقابلِ حل تصادم نہیں ہے۔ اسی جدلیاتی کیفیت کا دوسرے لفظوں میں ابدیت اور وقت کی کشمکش یا ان کے تصادم میں اظہار ہوتا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر میں اس تصادم کا اظہار اقرار اور شکستِ زماں کی جدلیت میں ہوتا ہے۔ ایلیٹ بھی اس تجربے سے گزرا تھا جب اس نے کہا:

TO APPREHEND

THE POINT OF INTERSECTION OF THE TIMELESS WITH TIME

IS AN OCCUPATION FOR THE SAINT. [1]

ولی یا صوفی کا منصب اس تقاطع کا ادراک ہے، یعنی یہ کہ یہ تقاطع خود ایک ابدی عمل یا EXTERNAL EVENT ہے۔ جہاں اسی تقاطع کا ادراک تمام صوفیانہ تجربوں کی اساس ہے، وہیں اس کی تعبیر کائنات اور عالم انسانی کی جانب صوفی کے رویوں کو مختلف سمتوں میں منتشر کر دیتی ہے۔ تقاطع یا اتصال کے تجربے کا لمحہ اسے خود اپنے مفہوم کے اعتبار سے زماں اور لازماں دونوں عوالم میں شریک رہتا ہے، جہاں تک اس عرفان کا تعلق ہے وہ اقبال یا برگساں کی اصطلاح میں دورانِ خالص ہے لیکن عارف کی سوانح عمری کے اعتبار سے وہ ایک لمحۂ ابد ہے۔ یہیں یہ نکتہ برآمد ہوتا ہے کہ وہ لمحۂ ابد ہوتے ہوئے بھی ایک زمانی نقطہ بھی ہے یعنی اس کی ایک تاریخ یا DATE ہوتی ہے لیکن چونکہ کیفیت کے اعتبار سے یا تجربے کی زبان میں، زمان سے ماوریٰ ہو جاتا ہے اسی لیے زماں یا TIME سے اس کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ تقاطع صرف اسی لمحہ ہوتا ہے جب عارف اس کا کشف کرتا ہے یا یہ ایک ہر لمحۂ موجود حقیقت کا عرفان ہے۔ دوسرے لفظوں میں کیا یہ ایک ایسی ابدی حقیقت ہے جس کا صرف عرفان صوفی یا ولی کے لیے مخصوص ہے اور جس کو وہ اس ذریعۂ علم سے حاصل کرتا ہے جس کو وجدان کا نام دیا گیا ہے۔ اگر ہم اس تعبیر کو اختیار کریں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ زماں اور ابدیت ایسے عوالم کی جانب اشارا کرتے ہیں یا ایسے عوالم کی علامات ہیں جو ایک دوسرے سے اپنی نوعیت میں مختلف ہیں لیکن جن میں ہر لمحہ ایک طرح کا تقاطع واقع ہوتا رہتا ہے ایلیٹ کا مفہوم یہی ہے اور اقبال بھی اس سے متفق ہے۔ بظاہر اس نقطۂ نظر پر ثنویت کا گماں ہو سکتا ہے لیکن برگساں اس لیے حق بجانب نہیں کہ یہ دو متوازی عوالم نہیں ہیں بلکہ دو تقاطع پذیر حقیقتوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں "حق تو یہ ہے کہ مادہ روح ہے زمان و مکان کے حوالے سے

---

[1] THE DRY SALVAGES

اور وہ وحدت جس کا نام انسان ہے، جسم ہے۔ جب وہ خارجی عالم کے درمیان عمل کرتا ہے اور ذہن یا نفس ہے جب ہم ان مقاصد کے حوالے سے اس کا ادراک کرتے ہیں، جو اس کا نصب العین ہیں[1]" یا واضح تر الفاظ میں " آخری حقیقت قرآن کے اعتبار سے روحانی ہے اور اس کی حیات مشتمل ہے، اس فعلیت پر جو عالم زماں میں انجام دیتی ہے۔ روح فطری، مادی اور دنیوی سطحات پر اپنی فعلیت کے مواقع دریافت کرتی ہے اس اعتبار سے وہ تمام جو SECULAR یا دنیوی ہے اپنے وجود کی گہرائی میں مقدس یا SACRED ہے۔[2]

یعنی دنیوی یا مقدس یا زمانی اور ابدی کے مطلق امتیاز یا ان دو عوالم کے درمیان مطلق فرق کا شاہد تجربہ نہیں ہے۔ بلکہ اس تجربے کی یہ ایک تعبیر ہے جس میں ابد اور زمان، ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے گزر جاتے ہیں۔ اگر صوفی اس لمحۂ عالم ابدیت کی سیر میں گم ہو جائے تو زمانی عالم TIME ORDER یا عالم خارج، اس کی نظر میں حلقۂ دام فریب بن جاتے ہیں اور وہ اپنی نجات اس دنیا سے اور زمانی نظام سے مستقل گریز میں تلاش کرتا ہے لیکن ایسا صوفی جس نے نبوت سے بھی فیض حاصل کیا ہو یا جس میں ملکۂ نبوت بھی موجود ہو وہ زمانی نظام سے گریز کی راہ اختیار نہیں کرتا بلکہ اس نظام کو ابدیت کے نور سے روشن کرنے کی کوشش کرتا ہے اقبال کے نقطۂ نظر سے ابدیت سے صوفی کا گہرا ربط، جس کی بنا پر زمانی روابط اس کی نظر میں غیر حقیقی نظر آتے ہیں، دراصل وقت سے اس کے مستقل اور مکمل انقطاع کا مفہوم نہیں رکھتے۔ صوفی اور نبی دونوں تجربے کی عام سطح پر مراجعت کرتے ہیں لیکن اس فرق کے ساتھ کہ نبی کا تجربہ انسانیت کے لیے لامحدود امکانات کا حامل بن جاتا ہے[3]

دوسرے الفاظ میں اگر نبی نے بھی زمانی نظام کا جس پر تاریخی وقت کا دارومدار ہے، انکار کیا ہوتا تو وہ تاریخ کی تبدیلی کا وسیلہ نہ بنتا گویا نبی اور صوفی ایک ہی نوع کے تجربے سے دوچار ہوتے ہیں لیکن اپنی شخصی ذمہ داریوں کی بنا پر وہ اس تجربے کی مختلف انداز سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہاں اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک تجربہ اور تعبیر ایک دوسرے سے

---

[1] خطبات ص ۱۵۴ ، [2] خطبات ص ۱۵۵ ، [3] خطبات ص ۲۳

مختلف نہیں ہیں بلکہ اصل تجربہ ناقابلِ اظہار رہے اور جس سے انسانی زبان میں اظہار ہوتا ہے وہ تجربے کی تعبیر ہے اور جس عمل میں شخصیت ایک لازمی عنصر کی حیثیت سے ہمیشہ شامل رہتی ہے۔ اسی لیے نبی اور صوفی کا فرق شخصیت کے ارتقائی منازل میں پنہاں ہے۔ دونوں عرفانِ ذات کا فیض حاصل کرسکتے ہیں لیکن اگر اول الذکر، مازاغ البصر وما طغیٰ کا منظر پیش کرتا ہے تو دوسرا عالمِ غیب میں اس طرح گم ہوجاتا ہے کہ عالمِ شہادت اس کی نظروں میں کوئی قدر اور قیمت نہیں رکھتا۔ جس کا نتیجہ زمانی عالم سے جس میں انسانی وجود بھی شامل ہے کامل انقطاع ہوتا ہے وہ اس طرح مستِ مئے ذات ہوجاتا ہے کہ عالم کی اس کو خبر نہیں رہتی اور اس امانت سے وہ بے فکر ہوجاتا ہے جس کو اپنے ازلی سرور کی قیمت پر اس نے اختیار کیا تھا۔

اقبال کو ابد اور زمانے کے تناؤ کی برقراری ہی میں انسانی شخصیت کی تکمیل کے امکان نظر آتے ہیں اسی لیے وہ ایسے مردِ مومن کا جویا ہے جو لمحۂ وصل سے یعنی لمحۂ ابد سے لمحات فراق کی جانب واپس آنے کی طاقت رکھتا ہے جن میں تخلیق کے امکان پوشیدہ ہیں کیوں کہ ابد مکمل ہے اور انسانی عمل سے بے نیاز ــــ عمل اور خصوصاً انقلابی عمل ہی PERSONA اور سائے یا شخصی لاشعور کے درمیان واسطے کا فرض انجام دیتا ہے اور اسی MEDIATION میں ایک مکمل (WHOLE) اور مربوط یا INTEGRATED شخصیت تشکیل پاتی ہے جس کے لیے اقبال نے مردِ مومن کی علامت وضع کی اور جس کو یونگ نے INDIVIDUALS یا فرد کا نام دیا۔ انقلابی عمل کا رشتہ اگر ابد سے یعنی ابدی قدروں سے ٹوٹ جائے تو یہ عمل زمانے کا یعنی لمحۂ حال کا پابند ہوجاتا اور ماضی اور مستقبل سے اس کا رشتہ کلیتہً علّی نوعیت کی صورت اختیار کرلیتا ہے اور اگر صوفی مراقبے میں صرف ابد کا سرور حاصل کرنے کی جستجو کرے تو وہ عالم انسانیت کے لیے اپنی معنویت کھو دیتا اور تاریخ کے لیے معدوم ہوجاتا ہے۔ جاویدنامے میں جہاں دوست یعنی وشوامتر کو جہان شرق سے یہ شکایت ہے کہ اس نے حق کو تو دیکھا لیکن عالم سے بے گانہ ہوگیا تو غرب پر اس کا الزام یہ ہے کہ وہ عالم میں کھو گیا اور اس نے حق سے بے نیازی اختیار کرلی۔ جاوید نامے کے آخری حصے میں جہاں زندہ رود، جمال اور جلال کی تجلّی حاصل کرتا ہے اس پر یہ راز منکشف ہوتا ہے۔

بے تجلّی نیست آدم را ثبات — جلوۂ ما فرد و ملّت را حیات
ہر دو از توحید می گیرد کمال — زندگی ایں را جلال آں را جمال
ایں سلیمانی است آں سلمانی است — آں سراپا فقر و ایں سلطانی است

"ابدیت، تغیر اور تنوع ہی میں اپنا اظہار کرتی ہے اور وہ انسانی اجتماع کو حقیقت کے اس عرفان پر جس کی بنیاد ہو، ثبات اور تغیر کے دونوں اصولوں پر اپنی حیاتِ اجتماعی کی تشکیل کرنی ہوتی ہے[1]"

اقبال اور تصوف کا ربط زمانے اور ابدیت کے اسی تناؤ یا TENSION میں پنہاں ہے وہ افراد اور اجتماع دونوں میں اس تناؤ کو زندہ اور بیدار کرنا چاہتا ہے، جس کے بعد ہی تین سو سال سے بند، ہند کے میخانوں کے در، وا ہو سکتے ہیں۔

---

[1] خطبات ص ۱۴۷

ڈاکٹر شکیل الرحمٰن

اقبال اور تصوّف

اقبال صوفی نہیں تھے لیکن ہر بڑے شاعر کی طرح ایک مابعدالطبیعیاتی ذہن رکھتے تھے۔ تصوف اور مابعدالطبیعیات کی رومانیت اور جمالیات میں شعوری اور غیر شعوری طور پر انھوں نے کشش محسوس کی تھی اور اپنے تجربوں میں ان کی روشنی کو جذب کیا تھا۔

اقبال کی شخصیت کی دو بہت واضح جہتیں ہیں جنھیں ہم "شاعر اقبال" اور "دانشور اقبال" کی اصطلاحوں سے بہت حد تک سمجھ سکتے ہیں۔ میرا یہ خیال ہے کہ اردو کی ادبی تنقید نے ان جہتوں کو پہچاننے کے باوجود انھیں ایک دوسرے میں جذب کرکے دیکھا ہے اور "اقبال شناسی" میں دشواریاں پیدا ہوئی ہیں۔ دانشور اقبال کے دباؤ کی وجہ سے شاعر اقبال کے چیلنج کا جواب اردو ادبی تنقید نے ابھی تک جم کر نہیں دیا ہے۔ اس دباؤ کے متعلق اپنی رائے جیسی بھی ہو، ہم اس "دانشوری" سے دبے زیادہ ہیں۔ "دانشور اقبال" کا بنیادی رجحان "افلاطونی" تھا یعنی سماج اور معاشرے کی نگرانی اور کل علوم کی نگہبانی کرنے کا پُر وقار رجحان۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے اقبال اور افلاطون کے اس رویّے میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں ہے۔ دانشور اقبال ہی نے تصوف کی رومانیت اور اس کی جمالیات سے الگ ہوکر "توحید وجودی" اور "وحدت الوجود" کی مخالفت کی ہے اس لیے بھی ان کے نزدیک "اسلامی تصوف" کے صدیوں کے سفر کے تجربوں اور "قرآنی صوفیت" میں فرق ہے۔

اس سچائی کے باوجود" وحدت الوجود" ان کے آرٹ کا جوہر بھی بنا ہے۔" اسلامی تصوف" کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے غیر اسلامی عناصر کی آمیزش اور" قرآنی صوفیت" کے فقدان کے احساس نے وجودی فلسفے کی مخالفت پر مجبور کیا تھا۔ انھوں نے شدت سے محسوس کیا کہ مثالی اور اشراقی فلسفے کے علاوہ اسلامی تصوف پر ویدانت، بدھ ازم اور عیسائیت کے گہرے اثرات ہیں اور یہ حقیقت بھی ہے۔ صدیوں کے انسانی تجربوں کے سفر میں تصوف اور مختلف صوفیانہ افکار و خیالات کی آمیزش کی ایک بڑی تاریخ رہی ہے اور یہ مشرق کے انسان کے تجربوں کی ایک بڑی میراث بھی ہے۔ ظاہری اختلافات اور مختلف راہوں کے باوجود منزل کی پہچان کم و بیش ایسے تمام تجربوں میں ایک جیسی ہوئی ہے۔ دانش ور اقبال کی شخصیت کی یہ جہت مختلف ہے۔ مزاج مختلف ہے۔ کل علوم کی نگرانی کے فرض کا احساس دانش ور اقبال کو بہت حد تک افلاطون کے بنیادی رویّے سے قریب تر کر دیتا ہے۔ یہ دانش وری اپنے بنیادی رویّے کے ساتھ شاعری میں بھی شامل ہوتی ہے، اور تصوف، فلسفہ، آرٹ یا فنونِ لطیفہ کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہوئے بے اختیار ظاہر ہوتی ہے۔

اقبال اپنے عہد کے ایک بڑے دانش ور ہیں ان کا مطالعہ بہت وسیع اور گہرا ہے اور بلاشبہ وہ اردو کے سب سے پڑھے لکھے شاعر ہیں۔ ان کا ذہن متحرک اور فعال ہے۔ ایک بہتر تجزیاتی شعور رکھتے ہیں ان کا جمالیاتی ادراک اسی تجزیاتی ذہن کا کرشمہ ہے۔ فلسفہ اور مختلف علوم کے مطالعے سے انھوں نے اپنا ایک زاویۂ نگاہ تراشا تھا اور اسے ہمیشہ محبوب رکھا تھا۔ بڑے فن کاروں کی تخلیقات کے پیچھے ان کے تجزیاتی ذہن کی پہچان کسی نہ کسی طرح عطا کر دیتا ہے ماضی اور عہد اور زمانے کا علم حساس فن کاروں کے ذہن کو تجزیاتی بناتا ہے لیکن تخلیقی ذہن، بصیرت اور مسرت عطا کرتا ہے۔ سچائیوں کی نئی دریافت کرتا ہے۔ ان میں نئی معنویت اور تہہ داری پیدا کرتا ہے۔ تخلیقی، تجزیاتی ذہن اپنے طور پر سچائیوں کی بازیافت اور نئی دریافت کرتا رہتا ہے، اور ان کی شعاعوں کی نئی کیفیتوں سے آگاہ ہو کر ان کا احساس اور ادراک اس طرح عطا کرتا ہے کہ بصیرت کے ساتھ جمالیاتی آسودگی اور مسرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ غالب کو جو ماضی ملا تھا اور جو عہد نصیب ہوا تھا انھوں نے اس کے اندر ہی اپنا زاویۂ نگاہ خلق کیا تھا۔ ان کے

متحرک اور مثالی تجزیاتی ذہن نے اپنے ماضی اور اپنے عہد کے علوم سے ایک بآسانی رشتہ قائم کیا تھا۔ اور اپنی روایات کے باطن میں اتر کر نیا عرفان پایا تھا ظاہر ہے اقبال کو غالب سے بڑا ماضی ملا تھا اور غالب سے زیادہ بڑا اور پیچیدہ اور مرکب عہد ملا تھا۔ فلسفہ، منطق اور سائنس نے افکار اور خیالات کی دنیا میں غور اور فکر کی نئی راہیں کھول دی تھیں۔ مشرق، مغرب سے زیادہ قریب تھا۔ مغربی علوم کو اقبال نے مغرب میں بیٹھ کر دیکھا اور پہچانا تھا۔ اور ان کی روشنی میں اپنے طور پر بہت سی سچائیوں کو سمجھنے کی کوشش کی تھی۔ بے چین اور مضطرب شخصیت نے اپنے تجزیاتی ذہن سے ماضی اور حال کے فلسفیانہ اور مذہبی خیالات اور تصورات کا اپنے طور پر تجزیہ کیا، کائنات کا تجزیہ کیا۔ مادی اور روحانی زندگی کا تجزیہ کیا۔ اس تجزیاتی ذہن نے علم کے دائرے کو اپنے بے قدم قدم پر وسیع کیا ہے ایک بات واضح کر دوں۔ چھوٹے اور بڑے ماضی اور کم پیچیدہ اور زیادہ پیچیدہ عہد سے فن کار چھوٹے بڑے نہیں ہو جاتے۔ معاملہ "وژن" کا ہے۔ اخلاق، "وژن"۔ ماضی کی روایات اور اپنے عہد کی اقدار سے کبھی کبھی وہ ادراک پا لیتا ہے جو آنے والی صدیوں میں بڑے فن کاروں کو حاصل نہیں ہوتا۔ غالب نے بھی اپنے عہد میں یہ ادراک پایا تھا۔ کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ اقبال کا عہد فکری تحریکوں اور علوم کی روشنیوں کا عہد ہے۔ سیاسی نظریوں کی شکست و ریخت اور جاگیرداری، سرمایہ داری، شہنشاہیت اور جمہوری اقدار کی کشمکش کا عہد ہے اور اقبال کے تجزیاتی ذہن نے اپنے عہد کا اپنے طور پر تجزیہ کیا تھا۔

اقبال کے شعری تجربے جن جمالیاتی ادراک کی عظمت کا احساس دیتے ہیں، ان کا رشتہ شاعر کے تخلیقی تجزیاتی ذہن سے بہت گہرا ہے۔ اگر ہم اقبال کے تجزیاتی ذہن کے عمل اور اس کی کیفیات کو کسی حد تک سمجھ لیں تو اندازہ ہوگا کہ ان کے فنی تصورات اور ان کی علامات اور ان کے تجربات اور خیالات زمانے کے محض وقتی تقاضوں کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ سب ٹھوس بنیادوں پر قائم ہیں اور ماضی اور حال کے ایک نئے رشتے کا احساس کرتے ہیں۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" (THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM)

کے خطبات اس تجزیاتی اور تخلیقی تجزیاتی ذہن کو سمجھنے میں جتنی مدد کرتے ہیں، ان کی کوئی دوسری تحریر نہیں کرتی۔

اقبال کا مابعدالطبیعیاتی ذہن، تصوف کی رومانیت کو جذب کر کے جانے کتنی شوخ اور باطن میں بے اختیار اتر جانے والی کیفیتوں کو شعری تجربوں میں پیش کرتا ہے۔ اس کے باوجود" دانشور اقبال" وحدت الوجود کی شدید مخالفت کرتا ہے۔ ۱۹۰۸ء میں جب اقبال یورپ سے لوٹے تو انھوں نے تصوف اور خصوصاً "وحدت الوجود" کی شدید مخالفت کی۔" اسرارِ خودی ۱۹۱۴ء میں" ان کی مخالفت اتنی شدید ہے کہ جب بھی اقبال اور تصوف پر غور کیا جاتا ہے" اسرارِ خودی" کا دیباچہ نگار اور شاعر سامنے آجاتا ہے۔ مثنوی" اسرارِ خودی" ایک لازوال حقیقت اور عام مشاہدات کی خالق ہے لہذا انھوں نے حافظ اور مشرقی فلسفیانہ مزاج کی شدت سے مخالفت کی۔ انھوں نے دیباچہ میں لکھا۔

"مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اس نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔"

(دیباچہ مثنوی "اسرارخودی اشاعت اوّل ۱۹۱۴ء)

وہ خودی کی نفی اور ترک عمل کے قائل نہ تھے۔ اس لیے ہندستانی اور ایرانی افکار و خیالات پر اس طرح تبصرہ کیا۔

"بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اس سے زندگی کا استحکام ہے۔ بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رام نُج بھی اس رستے پر چلے مگر افسوس ہے

کہ جس "عروس معنی" کو سری کرشن اور سری رام تج بے نقاب کرنا چاہتے تھے۔ سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم ہو گی۔"

(دیباچہ اسرارِ خودی)

مسلمانوں کی ذہنی تاریخ کے متعلق فرمایا:۔

"مغربی ایشیا" میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی مگر اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق نہیں ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدوین میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اس نکتۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی۔ جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسّر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک مفسر بنا دیا۔ وحیدالدین کرمانی اور فخرالدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو اور کُل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے "رگ چراغ" میں "خون آفتاب" کا اور "شور سنگ" میں "جلوۂ طور" کا بلا واسطہ مشاہدہ کرتے۔"

(دیباچہ اسرارِ خودی)

اور اس نتیجے پر آئے:۔

"مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو

اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقدام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔"

(دیباچہ اسرار خودی)

اس سے قبل اقبال" وحدت الوجود" کے مخالف نہیں تھے۔" فلسفۂ عجم" کا مطالعہ کرتے ہوئے بھی انھوں نے عجمی تصوف کی مخالفت نہیں کی تھی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے بہتر تجزیاتی ذہن نے" وحدت الوجود" کا ایک ہمدردانہ جائزہ لیا تھا، تو افلاطونی تصورات اور ایران کی زرتشتی جبلّت پر غور کیا تھا۔ اس وقت تک کی شعری تخلیقات کا مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہوگا کہ ان کے مابعد الطبیعیاتی ذہن نے وحدت الوجود سے ایک پُراسرار رشتہ قائم رکھا تھا "خودی"،"عمل" اور" زندگی" کی معنویت اور مقصدیت کے تصورات کی وجہ سے انھوں نے وحدت الوجود کی مخالفت کی۔ ایک بات واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ اقبال وہ دانش ور اقبال ہوں، یا شاعر اقبال تصوف کے مخالف نہیں ہیں۔ وہ وحدت الوجود کے مخالف اس لیے ہوئے کہ انھوں نے اس صورت پر ایک دانش ور کی طرح غور کیا تھا۔ جس میں نظریۂ عجمی" ارباب تصوف اور عجمی شعرا پر حاوی ہوا تھا۔ وہ اسے اسلام کی روح کے منافی سمجھتے تھے۔ مولانا سلیمان ندوی اور سراج الدین پال کے نام ان کے خط سے اس سچائی پر روشنی پڑتی ہے۔ مولانا ندوی کے نام خط میں انھوں نے لکھا ہے۔

"میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ غلوئی الزہرا اور مسئلہ وحدت الوجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمنیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ خواجہ نقش بند اور مجدد سرہند کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے۔ یہی حال سلسلۂ قادریہ کا ہے جس میں، میں خود بیعت رکھتا ہوں۔ حالانکہ محی الدین کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا۔" (بحوالہ اقبال نامہ)

سراج الدین پال کو تحریر فرماتے ہیں:۔

"شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعرا ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ہوا یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود پر تھی۔ ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دل فریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محدود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔"

(بحوالہ اقبال نامہ)

۱۵ر جنوری ۱۹۱۶ء کے "وکیل" (لاہور) میں لکھا:۔

"اگر وقت نے مساعدت کی تو میں تحریک تصوف کی ایک مفصل تاریخ لکھوں گا۔ انشاء اللہ ایسا کرنا تصوف پر حملہ نہیں بلکہ تصوف کی خیر خواہی ہے کیوں کہ میرا مقصد یہ دکھانا ہو گا کہ اس تحریک میں غیر اسلامی عناصر کون کون سے ہیں اور اسلامی عناصر کون کون سے۔"

آگے فرماتے ہیں:۔

"اس وقت صرف اس قدر عرض کر دینا کافی ہو گا کہ یہ تحریک غیر اسلامی عناصر سے خالی نہیں اور اگر میں مخالف ہوں تو صرف اس گروہ کا جس نے محمد عربی صلعم کے نام پر بیعت لے کر دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دی ہے جو مذہب اسلام سے تعلق نہیں رکھتے۔ حضرات صوفیا میں جو گروہ رسول اللہ علیہ وسلم کی راہ پر قائم ہے اور سیرت صدیقی کو اپنے سامنے رکھتا ہے میں اس گروہ کا خاک پا ہوں اور ان کی محبت کو سعادت دارین کا باعث تصور کرتا ہوں۔"

بات بہت واضح ہو جاتی ہے۔ معاملہ اسلامی اور غیر اسلامی عناصر کا ہے" دانش ور اقبال" تصوف میں غیر اسلامی عناصر کا مخالف ہے۔ وہ "وحدۃ الوجود" اور ویدانت کو کم و بیش ایک ہی چیز تصور کرتا ہے اس میں ویدانت کے علاوہ بدھ ازم کے گہرے رنگ کو پاتا ہے۔ شیخ محی الدین عربی کے افکار و خیالات میں بھی اسے غیر اسلامی عناصر ملتے ہیں۔ وہ اس بات کا قائل نہیں ہے کہ انسان پانی کے قطرے کی طرح انائے مطلق کی وحدت کے سمندر میں جذب ہو جائے۔ وہ ذات میں خدا کی صفات ابھارنے اور تسخیر کائنات کا قائل ہے — "دانش ور اقبال" کے یہ بنیادی تصورات متحرک ہوتے ہیں تو ایک بنیادی رویہ جنم لیتا ہے جس کی شعاعیں ان کی آئندہ تخلیقات میں نظر آتی ہیں۔ اس بنیادی رویے کی وجہ سے ان کے نزدیک آرٹ یا فنون لطیفہ زندگی اور خودی کے تابع ہے۔ زندگی کے مقاصد ہیں لہذا فنون لطیفہ کے بھی مقاصد ہیں۔ مقاصد کو پورا کرنے کے لیے ذمے داریوں کا احساس ضروری ہے "مرقع چغتائی" کے دیباچے میں اس کی وضاحت اس طرح ہوتی ہے:۔

"مجھے جو کچھ کہنا ہے اس کا حاصل بس اس قدر ہے کہ میں سارے فنونِ لطیفہ کو زندگی اور خودی کے تابع سمجھتا ہوں۔ عرصہ ہوا میں نے اس باب میں اپنے نقطۂ نظر کا اظہار ۱۹۱۴ء میں اپنی مثنوی "اسرارِ خودی" میں کیا تھا اس کے تقریباً بارہ سال بعد" زبورِ عجم" کی آخری نظم میں بھی اسی زاویۂ نگاہ کی ترجمانی کی ہے۔ میں نے اس نظم میں ایک ایسے صاحبِ فن کی معنوی تحریک پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس کے اندر محبت جلال و جمال کی جامعیت کی صورت میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

اس نقطۂ نظر سے جناب چغتائی کی بعض جدید تصویریں نمایاں امتیاز کی حامل ہیں۔ کسی قوم کی معنوی صحت زیادہ تر اس روح کی نوعیت پر منحصر ہے جو اس کے اندر اس کے شعرا اور صاحبانِ فن پیدا کرتے ہیں۔ لیکن

اس روح کی نوعیت کا سوال محض ان کے شخصی ذوق انتخاب پر نہیں چھوڑا
جا سکتا۔ یہ ایک وہبی عطیہ ہے جس کی نوعیت کا فیصلہ اس عطیہ کا حامل
حصول سے پہلے نہیں کر سکتا۔ یہ فیض فرد کو بے طلب حاصل ہوتا ہے تاکہ اسے
وہ وقفِ عام کرے۔ اس اعتبار سے اس معنوی روح کی حیات بخش قوت
اور اس کی حامل شخصیت نوعِ انسانی کے لیے نہایت اہمیت رکھتے ہیں۔ کسی
اہلِ ہنر کا مائل بہ اغلاط ضمیر اور تصور ایک قوم کے لیے اٹیلا اور چنگیز کے
لشکروں سے زیادہ تباہ کن ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس کی تصویریں یا اس کے
نغمے جذب و کشش کی طاقت بھی رکھتے ہوں۔"

"دانشور اقبال" بڑا ذمے دار ہے اور ذمے داری کے اس بنیادی احساس کے ساتھ روایات
اور اقدار کا تجزیہ کرتا ہے۔ تصوف کی روحانیت کو اپنے تخیل اور اپنے احساس اور جذبے میں
شدت سے جذب کرنے والا عطار، سنائی، رومی، اور بے دل کے سرچشموں سے فیضیاب
ہونے والا فن کار اور "زبورِ عجم" کی خوب صورت غزلوں کا خالق جس کی یہ آواز آنے والی
نسلوں کو بھی سرمستی عطا کرتی رہے گی۔

این جہاں چیست، صنم خانۂ پندار من است

اور

ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را
حلقۂ ہست کہ از گردشِ پرکار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چہ زمان و چہ مکاں شوخیٔ افکار من است

ایک دانش ور کے پیکر میں جلوہ گر ہوتا ہے اور اپنے تجزیاتی ذہن سے زندگی اور فنونِ لطیفہ
کے مقاصد کے پیشِ نظر پرانے فلسفوں کا جائزہ لیتا ہے اور تصوف کو ایک "نظام فکر" کی
صورت میں ٹٹولتا ہے۔

اسلامی متصوفانہ عقاید، نظریات اور رجحانات کا تجزیہ کرتا ہے اور قرآن حکیم کی

روشنی میں "صوفی ازم" کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ مابعد الطبیعیات پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبال نے اپنی ڈائری میں لکھا ہے :-

"مجھے تسلیم ہے کہ میں تصوف سے کچھ بےزار ہوں لیکن جب کبھی میں لوگوں سے استدلال کرتا ہوں تو یہی پاتا ہوں کہ ان کے دلائل ہمیشہ چند قضیات پر مبنی ہوتے ہیں جسے وہ آنکھ بند کر کے اختیار کرتے ہیں۔ اس لیے میں ان دعووں کی قدر و قیمت جانچنے کے لیے مجبور ہو جاتا ہوں۔ عمل اپنی ہر صورت میں مجھے قیاس کی جانب لے جاتا ہے۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ مجموعی طور پر مابعد الطبیعیات سے دامن کشاں ہونا ناممکن ہے۔"

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ آخر وقت تک اقبال تصوف اور وحدت الوجود سے قریب تر ہے۔ ان کے مابعد الطبیعیاتی ذہن نے تصوف کے نفسیاتی تجربوں سے ہمیشہ ایک پُراسرار رشتہ رکھا۔ تصوف کی تاریخ، انسان، اس کی فطرت اور اس کی نفسیات کی تاریخ ہے۔ تخلیقی عمل سے ایسے نفسیاتی تجربوں کی آمیزش فطری ہے اور کوشش کے باوجود ان تجربوں کو علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ "دانشور اقبال" صوفیوں کے باطن کی آزاد دنیا سے اپنی DOGMATISM کے باوجود "شاعر اقبال" کا جذباتی اور نفسیاتی رشتہ نہیں توڑ چکے ہیں اور اس کی ایک بڑی وجہ جو ظاہر ہے ـــ یہ ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ صرف وہ نہ تھا جسے اقبال نے بعض صوفیوں اور عجمی شاعروں کے کلام میں پایا تھا۔

کلام اقبال کا مطالعہ کیا جائے اور خصوصاً کلام اقبال کی رومانیت کا مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہوگا کہ انھوں نے تصوف کی رومانیت کو بے حد عزیز رکھا ہے اور اسے ایک انفرادی شان عطا کی ہے مشرقی تہذیب کی تاریخ میں تصوف اور متصوفانہ تجربوں کے پُراسرار سفر اور فارسی اور اردو شاعری کے باطنی تجربوں سے اقبال کا شاعرانہ تخیل ایک رشتہ قائم کرتا ہے۔ تصوف ایک نظامِ فکر کی حیثیت سے اپنے بعض پہلوؤں کی وجہ سے اقبال کی نکتہ چینی اور تنقید کا موضوع بنتا ہے اور صرف اس لیے کہ وہ زندگی میں افسردگی کے قائل نہ تھے زندگی سے گریز کو پسند نہیں کرتے تھے، کائنات کو طلسمِ خیال نہیں سمجھتے تھے انسان کی عظمت اور

اجتماعیت کے محرک کے قائل تھے۔ رہبانیت کے خلاف تھے۔ باشعور دانش ور کی طرح جہاں تک اصل معرفت، انسان کی عظمت، عقل اور جنون، خودداری اور خودشناسی کا معاملہ ہے مولانا روم اور بے دل تک جاتے ہیں۔ سلسلۂ کائنات میں انسان کو ارتقا کی بلند تر منزل تصور کرنے والا ذہن ظاہر ہے ایسے تجربوں کا مخالف ہوگا۔ خواہ ایسے تجربوں کا اظہار انفرادی یا تحریکات کی صورت میں خود مسلمانوں کی کاوش کا نتیجہ کیوں نہ ہو۔ ذہن اور دل کے اس تصادم سے اردو اور فارسی شاعری کو بڑا فائدہ پہنچا ہے۔ خودی، جنون، عشق، کائنات، روشنی، خدا، فقر، زماں وغیرہ کے تازہ تصورات سے ایسے شاعری تجربے اور ایسے نغمے وجود میں آئے جن سے اردو بوطیقا میں ایک نئے باب کا اضافہ ہوا اور ہم اس کی جتنی قدر کریں کم ہے۔

تصوف اور وحدت الوجود پر اقبال کی تنقید کی بنیادی وجہ معلوم ہے۔ ظاہر ہے اس تنقید سے تصوف اور وحدت الوجود کے حسیاتی اور جذباتی تجربے کم تر درجے کے تجربے نہیں ہو جاتے۔ تصوف اور وحدت الوجود صرف افسردگی، زندگی سے گریز اور کائنات کو طلسم خیال سمجھنے کی بانیں ہیں وہاں زندگی کی ٹھوس صداقتیں بھی ہیں۔ خاص سیاسی، معاشی، اور معاشرتی پس منظر اور حالات بھی غور طلب ہیں۔ انسان کی باطنی کیفیات بھی توجہ چاہتی ہیں۔ مختلف نسلوں اور قوموں کے تجربوں کی آمیزشیں بھی ہیں۔ واقفیت، اور غیر واقفیت، کائنات میں حیات و شعور، کائنات کی وحدت، وحدت میں کثرت، روح اور جسم، وجدان اور احساس، اور نفسی کیفیتوں کے متعلق گہرے اور بامعانی تجربے بھی ہیں۔ ابن عربی اور دوسرے بزرگوں کے صوفیانہ تجربے صدیوں کے تجربوں سے ایک بامعانی باطنی رشتے بھی رکھتے ہیں، ان کی معنویت کو تاریخ کے تسلسل میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ظاہر ہے انھیں اتنی آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے تمام تجربوں میں صرف خودی کی نفی ہے یا ان میں حرکت اور عمل کا فقدان ہے۔ تصوف کی تاریخ انسان کے بہتر تجربوں کی تاریخ ہے۔ پستی اور بلندی تجربوں کی تقدیر ہوتی ہے۔ پستی اور بلندی کا کوئی ایک معیار قائم نہیں کیا جاسکتا۔ تصوف اور وحدت الوجود کی مخالفت کرتے ہوئے "دانش ور اقبال"

نے صوفیانہ تجربوں کی وہ قدر نہیں کی کہ جس کی توقع کسی بھی مشرقی فن کار دانش ور سے کی جا سکتی ہے۔ صوفیانہ تجربوں کی پُر اسرار آمیزش کا احترام اپنی پوری تہذیب کے پس منظر میں کتنا اور کیوں ضروری ہے۔ اقبال نے اس کی طرف یقیناً توجہ نہیں دی۔ ویدانت اور بدھ ازم اور اسلامی افکار و خیالات کی جو پُر اسرار آمیزش وسط ایشیا اور ہندستان میں ہوئی ہے وہ مشرقی تہذیب کی تاریخ کا ناقابلِ فراموش حصہ ہے۔ قدیم مذاہب اور قدیم فلسفوں کو اپنے نقطۂ نظر سے کوئی کسی وقت بھی رد کر سکتا ہے لیکن ان کی روشنیوں کی قدر و قیمت کسی طرح کم نہیں ہو سکتی۔ ظاہر ہے ایسا سمجھنا گمراہ کن ہے کہ ویدانت اور بدھ ازم میں صرف افسردگی اور گریز کی تعلیم ہے۔ کائنات طلسم خیال ہے اور خود شناسی کا احساس نہیں ہے۔ اقبال نے ویدانت اور بدھ ازم کا مطالعہ کس حد تک کیا تھا یہ بتانا مشکل ہے اس لیے کہ اس سلسلے میں کوئی اشارا نہیں ملتا۔ جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ بہت معمولی اور سطحی ہیں۔ مشرقی تصوف سے ان کے تخلیقی ذہن نے ایک فطری رشتہ ضرور قائم کیا تھا لیکن دانش ور اقبال نے اس کا بھرپور مطالعہ اور تجزیہ نہیں کیا تھا۔ ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۰ء تک کا زمانہ ان کی زندگی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس زمانے میں انھوں نے اپنے مطالعے کو وسیع سے وسیع تر کیا۔ "الٰہیاتِ اسلامی" کی تشکیل جدید" میں ان کے وسیع مطالعے کی بھی پہچان ہوتی ہے اور ساتھ ہی محسوس ہوتا ہے کہ ان کا تخلیقی تجزیاتی ذہن کتنا روشن اور متحرک تھا۔ زرتشتی اور ایران قدیم کی "زروانیت" کو صرف سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ ان سے "زمان" کے تصور کے لیے روشنی بھی حاصل کی۔ یہی وہ دور تھا جب وہ برگسان کے دوران خالص اسپنگلر کے "زوال مغرب" (DECLINE OF THE WEST) اور الیگزینڈر کے مکان و زمان اور اللہ (SPACE, TIME & DIETY) پر گہری نظر رکھے ہوئے تھے اور مسئلہ زمان کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کر رہے تھے۔ ان کے ذہن میں" زمان کا جو تصور پیدا ہوا اسے اسلام کی بنیاد پر ابھارنا اور استوار کرنا چاہتے تھے۔ ۱۹۲۸ء سے ۱۹۳۴ء تک مولانا سلیمان ندوی سے معلومات حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ ان کے مکاتیب سے ان کی اس بے چینی کا بھی اندازہ ہوتا ہے اور ساتھ ہی اس کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ مشرقی

تصوف اور ارباب صوفیہ کا بھرپور مطالعہ اور تجزیہ نہیں کیا تھا اور مثنوی "اسرارِ خودی" کا دیباچہ نگار اور شاعر تصوف اور وحدت الوجود پر نکتہ چینی اور تنقید کرنے کے بعد اس دور میں حد درجہ مضطرب اور بے چین تھا۔ انھیں یقیناً اس بات کا احساس ہوا تھا کہ زمان کے متعلق وہ جو کچھ کہہ رہے ہیں ان کی بنیاد اسلام نہیں ہے اور کئی باتیں ایسی ہیں جو اسلام کی بنیادی تعلیمات کے خلاف ہیں۔ ان کے اضطراب کا اندازہ مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ان کے مکاتیب کے ان جملوں سے کیا جا سکتا ہے۔

"شمس بازغہ یا مدار میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے لا تسبوا الدھر۔ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں ملے گی؟"

"مباحث شرقیہ' لاہور میں دستیاب نہیں ہو سکتی۔ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ زمان کے متعلق امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلم بند فرما کر مجھے ارسال فرمادیں"۔

"حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس جگہ ہے، حوالے مطلوب ہیں"۔

"حضرات صوفیا میں اگر کسی اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے حوالے سے بھی آگاہ فرمائیے"۔

یہ موضوع بہت دل چسپ ہے کہ اقبال زروانیت سے کس حد تک متاثر ہوئے اور اپنے تصورِ زمان کے لیے اس سے کتنی روشنی حاصل کی۔ برگسانی فکر اور زروانیت کے گہرے اثرات قبول کرتے ہوئے انھیں اس موضوع پر اسلامی تعلیمات کی روشنی حاصل کرنے کی خواہش تھی۔ وہ اس تصور کو اسلام کی بنیاد پر ابھارنا اور استوار کرنا چاہتے تھے۔ یہ المیہ ہے کہ اس سلسلے میں صرف بخاری کی حدیث (لا تسبوا الدہر) اور حضرت امام

شافعی کا قول (الوقت سیف) ہی ان کے سہارے بنے۔

"الہیات اسلامی کی تشکیل جدید" کے خطبات میں وقت یا تصور زمان اور برگسانی تصور پر گفتگو کرتے ہوئے وہ فطری طور پر "تصوف" کے پُراسرار تجربوں سے قریب تر ہوجاتے ہیں "تصوف" ان کے لیے ایک بڑا سہارا بن جاتا ہے۔ وہ باطنی تجربوں کی دنیا کو بہت اہمیت دینے لگتے ہیں انھوں نے ابن خلدون کا مطالعہ کیا اور پھر ولیم جیمس اور چند دوسرے علمائے نفسیات کے مطالعے سے ان کا تجزیاتی ذہن تصوف اور صوفیوں کے شعور اور لاشعور کی اہمیت اور معنویت کو بخوبی سمجھنے لگتا ہے۔ تصوف کے وہ کل بھی مخالف نہ تھے اس لیے وقت یا زمان کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہوئے انھوں نے متصوفانہ تجربوں کو بہت اہمیت دی ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ متصوفانہ تجربے کی WHOLENESS کا تجزیہ ممکن نہیں ہے انھوں نے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا ہے کہ صوفی کا ذہن کتنا ہی وسیع اور زرخیز کیوں نہ ہو صوفیانہ تجربے میں خیال سمٹ کر حد درجے محدود ہوتا ہے اور اس کا تجزیہ ممکن نہیں ہے۔ صوفیوں کے تجربوں میں "پوری حقیقت" ہوتی ہے تمام حقیقتیں ایک دوسرے میں جذب ہوجاتی ہیں اور ایسی وحدت ظہور پذیر ہوتی ہے جس کی خارجیت اور داخلیت کی پہچان ممکن نہیں ہوتی۔ اقبال اسے بنیادی طور پر "مذہبی تجربہ" کہتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ صرف انسانی تجربے کی عام جانی پہچانی اور نارمل سطح کو قبول کرنا اور متصوفانہ اور جذباتی تجربے کی سطحوں کو نظرانداز کرنا یا رد کرنا غلط ہے وہ تو صوفیوں کے PSYCHIC PHENOMENA کے بھی قائل نظر آتے ہیں۔ ممکن ہے علم نفسیات کے مطالعے کے میدان میں تصوف اور صوفیوں کے تئیں یہ جاگرتی پیدا ہوئی ہو۔ اس نقطۂ نظر سے بخاری کے حوالے سے یہودی نوجوان ابن صیاد کی نفسی کیفیتوں کا بھی حوالہ دیا ہے جن کا مطالعہ حضور کریم نے بڑی دلچسپی سے کیا تھا اور ابن خلدون نے اس سچائی کو سب سے پہلے سمجھا تھا۔ اقبال کے نزدیک "مذہب" صرف خیال، احساس یا عمل کا نام نہیں ہے بلکہ "پورے انسان" کے اظہار کا نام ہے۔ وہ خیال یا تصور اور وجدان کی تقسیم کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک دونوں ایک ہی سرچشمے کی نعمتیں ہیں۔ وہ اس معاملے میں برگساں سے متفق ہیں کہ "وجدان" عقل اور شعور کی ارفع صورت ہے، اپنے خطبات میں قرآنِ حکیم کی روشنی میں

ہر حقیقت کی چھان بین کرتے ہیں لہذا تصوف کے معاملے میں ان کا رویہ یہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اپنے خطبات میں انھوں نے ترکی شاعر توفیق فطرت کے خیالات سے اختلاف کیا ہے جس نے تصوف کے معاملے میں بے دلی کا سہارا لیا۔ اقبال کو اس بات کا احساس ہے کہ توفیق فطرت نے وسط ایشیا کی فکری آمیزشوں سے اپنا رشتہ قائم کیا تھا اور اقبال کے نزدیک ہر ایسی فکر غیر اسلامی ہے۔

تصوف اور وحدت الوجود کے معاملے میں "دانش ور اقبال" کا رویہ یہی ہے "شاعر اقبال" نے "زبور عجم" میں یہ دعا کی تھی کہ اے خدا میری نگاہوں میں اتنی روشنی آجائے کہ میں شراب میں نشے کو دیکھ سکوں غالباً اس کی یہ دعا قبول ہو گئی ورنہ وہ تصوف کے وجدانی تجربوں اور "وحدت الوجود" کی سرمستی سے اس قدر قریب نہیں ہوتا۔ گلشن راز جدید کی یہ صورت نہ ہوتی اور "زبور عجم" کی غزلوں کا یہ رنگ نہ ہوتا۔ سوز آرزو، فراق، درد جستجو، سوز و گداز، تب و تاب اور نیازمندی اور اپنی ذات کی غیر محدودیت کا احساس، کائنات کو اپنے احساسات کا آئینہ سمجھنے کا ادراک اور اپنے وجود میں تمام سچائیوں کو پا لینے کے اتنے خوب صورت تجربے سامنے نہ آتے۔ "دانش ور اقبال" کے بنیادی رویے سے جذباتی اور حسیاتی تجربوں میں جو نئی تازگی پیدا ہو گئی ہے وہ اردو بوطیقا کا ایک قابل فخر نقطۂ عروج ہے اور ضرورت ہے کہ اس کی چھان بین کی جائے اور اس کی جمالیاتی قدروں کا بہتر تجزیہ کیا جائے۔

محمد یوسف ٹینگ

اقبال اور تصوّف

اقبال کا ایک شعر ہے :۔

کیا صوفی و مُلّا کو خبر میرے جنوں کی
ان کا سرِ دامن تو ابھی چاک نہیں ہے

اقبال کے کلام سے اس مضمون و مفہوم کے ان گنت اشعار نقل کیے جا سکتے ہیں اقبال کو بزعمِ خود اس بات کا یقین تھا کہ وہ صوفی و ملّا کی تنقیص کر کے اس بات کی تصدیق کر رہے ہیں کہ وہ خود نہ صوفی تھے اور نہ مُلّا۔ آدم زاد کا اپنی ذات کے بارے میں کچھ شعوری اور کچھ غیر شعوری طور خوش فہمی کا جو انداز رہتا ہے اس کے پیشِ نظر اقبال کا یہ رویّہ تعجب انگیز نہیں ہے انصاف کی بات یہ ہے کہ انھوں نے صوفی اور مُلّا کی اس تعریف اور ان کے اس تصور پر بار بار تنقید کی جو ان کے نزدیک ملتِ اسلامیہ کے لیے مضرت رساں اور مہلک تھے۔ لیکن حالات کی ستم ظریفی یہ ہے کہ خود ملّتِ اسلامیہ اس "کافر ہندی" کو اس طرح داد پیش کر رہی ہے کہ انھیں خانقاہ کے طاق میں سجا کر تقدّس کی گلیم میں لپٹا دیا گیا ہے اور ان کا کلام مُلّا کے منبر سے بار بار نشر ہونے والا وہ سرود بن گیا ہے جو اپنی کثرتِ تکرار سے صرف ایک لحن اور ایک لہجہ بن کر رہ گیا ہے۔ جس کے معنی اور مفہوم کا سراغ لگانے کی نہ کسی کو جستجو رہتی ہے اور نہ ضرورت،

حالانکہ اقبال خود اپنے کلام کی اسی مشامِ تیز کو اپنی منزل بھی سمجھتے تھے اور ماحصل بھی۔

اقبال کا مُلّا کے عصائے پیری میں تبدیل ہو جانا ان کے کلام کے عاشقوں کے لیے شاید بڑی تکلیف دہ بات ہے لیکن اگر ان کے کلام کے اس رجحان سے قطع نظر بھی کر لیا جائے جس نے انھیں مُلّاؤں کے لیے اس قدر ترغیب آمیز اور اشتہا انگیز خوانِ نعمت بنا دیا پھر بھی اس المیے کو بے مثال و بے نظیر نہیں کہا جا سکتا۔ مہاتما بدھ نے تاریخ میں برہمنیت کی بت پرستی اور بت تراشی کے خلاف زبردست بغاوت کی رہنمائی کی۔ لیکن کچھ ہی صدیوں کے بعد خود بدھ کے اس قدر بت بنائے اور ڈھالے گئے کہ دنیا میں کسی اور شخص کی اس قدر مشابہتیں تراشی، ڈھالی یا بنائی نہیں گئی ہیں اور حد یہ ہے کہ خود "بدھ" کا لفظ بت کا مترادف بن کر رہ گیا ہے۔ جہاں تک "صوفی" کی اصطلاح کا تعلق ہے اس سلسلے میں جو کچھ اقبال کے ساتھ پیش آیا ہے اس کے بارے میں دھیمے سروں میں واویلا کرنے کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ خود اسلام کے معیاروں سے بات کرنے والے تنقید نگار بھی مانتے ہیں کہ اقبال کا جھگڑا اردا ہی صوفیوں سے تھا تو اسی حد تک جس حد تک ایک گھر میں رہنے والے دو حق داروں میں ہوتا ہے اور جسے انگریزی اصطلاح میں FAMILY FEUD کہہ کر پکار سکتے ہیں۔ وہ وحدتِ وجود نہیں تو وحدتِ شہود کے قائل تھے۔ یا بعض صوفیوں کو پسند کرتے تھے اور بعض کو ناپسند، لیکن اسلامی معیاروں کی فصیل سے باہر نکل کر اگر انھیں فکری رجحانات کے زیادہ وسیع تناظر میں پرکھا جائے تو یہ بات زیادہ مبہم نہیں رہتی کہ انھیں ایک MYSTIC شاعر کہہ کر ہی پکارا جا سکتا ہے، جس کے لیے شمس الرحمان فاروقی نے اردو میں اسراری شاعر کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ فاروقی نے اسراریت کے اس سلسلے کے ڈانڈے براہِ راست تصوف سے ملائے ہیں اور اسراری سے اس شخص کو مراد لیا ہے جو اشیا کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے جذبہ یا وجدان کا سہارا لیتا ہے اور آخرکار ایک مجرد حقیقت کے ادراک کی جلوہ گری کی تلاش میں سرگرداں ہو جاتا ہے۔

اقبال کی اس اسرار پرستی یا تصوف پسندی کے شگوفے ملّتِ اسلامیہ سے متعلق ان کی دردمندی کے اظہار میں پھوٹتے ہیں۔ لیکن اس کا براہِ راست ان کی شعریات پر کیا اثر پڑا ہے،

وہ میرے نزدیک زیادہ اہم اور زیادہ فکر انگیز موضوع ہے۔ غالب کے ساتھ ان کی مشابہت کے خدوخال پہچان کر جب سر شیخ عبدالقادر نے لکھا تھا کہ اگر میرے لیے آواگون کے فلسفے پر یقین کرنا ممکن ہوتا تو میں کہہ اٹھتا کہ مرزا غالب کی روح ان کے پیکر میں پھر عود کر آئی ہے۔ تو میرا خیال ہے کہ وہ دونوں شاعروں کی اسی افتادِ طبع کی بات کر رہے تھے۔ غالب بھی اقبال ہی کی طرح اسراری یا تصوف پسند شعرا کی صف میں آتے ہیں۔ لیکن اقبال کے مزاج کی خاص افتاد کو جو تصوف کو اپنے انداز کی بلند آہنگ خطابت میں ادا کرنے میں اپنے جوہر دکھاتی تھی، انھیں اس بحرِ ناپیدا کنار کے ساحل پہ محوِ نظارا رکھا، جب کہ غالب کسی پیغام کی کھونٹی کے پابند نہیں تھے اور اس لیے وہ اس سمندر کی لہروں پہ توسنِ اندیشے پر سوار ہو کر دادِ شناوری دیتے رہے۔ اسراری شاعروں کے محبوب موضوع انسان، کائنات، خدا، موت، وقت وغیرہ ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال جہاں جہاں ان مجرد موضوعات سے صرف تخلیقی اندیشے اور حریم ذات کی سطح پر نبرد آزمائی کرتے ہیں تو وہاں ان کا حال خود ان کے الفاظ میں "حرفِ من از ہیبتِ معنی بمُرد" جیسا ہو جاتا ہے۔ مثلاً

یہ گنبدِ مینائی یہ عالمِ تنہائی — مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پہنائی
بھٹکا ہوا راہی میں بھٹکا ہوا راہی تو — منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی

٭

نہ پوچھ مجھ سے کہ عمرِ گریز پا کیا ہے — کسے خبر کہ یہ نیرنگ و سیمیا کیا ہے
قصاصِ خونِ تمنا کا مانگیے کس سے — گنہگار ہے کون اور خوں بہا کیا ہے

٭

یہ مشتِ خاک یہ صرصر یہ وسعتِ افلاک
کرم ہے یا کہ ستم تیری لذتِ ایجاد
ٹھہر سکا نہ ہوائے چمن میں خیمۂ گل
یہی ہے فصلِ بہاری یہی ہے بادِ مراد

٭

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے، یہ مکاں کہ لامکاں ہے

یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی

اس پیکرِ خاکی میں اک شے ہے سو وہ تیری

میرے لیے مشکل ہے اس شے کی نگہبانی

اقبال حیرت اور اندیشے کے اس محشر میں رہِ اعتقاد کی پاسبانی کے بغیر کھڑے ہیں اور ان کے دل کے دھڑکنے کی آواز دور دور تک سنائی دے رہی ہے ایک بے پناہ بے یقینی، ایک ہیبت ناک بے بسی، اور ایک حزن انگیز تنہائی۔ اقبال ان مقامات پر کھڑے ہو جاتے ہیں تو ان کے تخلیقی جوہر کے امکانات کی قوسِ قزح لہراتی ہے۔ لیکن وہ صوفی کی آزاد خیالی اور جرأتِ فکر جو دراصل رسمی اعتقاد سے اس کی بغاوت کا الاؤ روشن کرتی ہے، سے فوراً خائف ہو جاتے ہیں اور اعتقاد کی پناہ گاہوں میں چھپ جاتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اس الاؤ کے امکانات بھی افسردہ ہونے لگتے ہیں۔

اس کے مقابلے میں غالب نے اسراریت کے سفر میں کوہِ ندا کی صداؤں پر لبیک کہنے سے نہ تامل کیا اور نہ گریز۔ نتیجہ یہ ہے کہ ایک قسم کی بے اعتقادی کے باوجود ان کے یہاں موت و حیات، زمان و مکاں وغیرہ کے بارے میں ایک زیادہ جرأت مند اور زیادہ نشاط انگیز تصور ملتا ہے۔ ان کی تخلیقی روح بھی ان ہیبت ناک بھول بھلیوں سے دوچار ہو جاتی ہے جو اقبال کے سامنے آتی ہیں۔ لیکن غالب کا فن ہمیشہ زیادہ کامران اور زیادہ گلنار ہو کے ابھرتا ہے۔

کیوں نہ فردوس میں دوزخ کو ملا لیں یا رب

سیر کے واسطے تھوڑی سی فضا اور سہی

☆

عرضِ سرشک پر ہے فضائے زمانہ تنگ

صحرا کہاں کہ دعوتِ دریا کرے کوئی

☆

خبر نگہ کو، نگہ چشم کو عدو جانے	وہ جلوہ کر کہ نہ میں جانوں اور نہ تو جانے

٭

فریبِ صنعتِ ایجاد کا تماشا دیکھ	نگاہ عکس فروش و خیال آئینہ ساز

٭

بزم ترا شمع و گل خستگیٔ بوتراب	ساز ترا زیر و بم واقعۂ کربلا

اقبال کے کلام کی ساری فضا تصوف سے بھرپور ہے۔ لیکن اس کے باوجود اقبال کو اصرار ہے کہ تصوف سوز سے خالی اور ساز سے تہی جوان پیدا کرتا ہے۔ ان کی تخلیقی صلاحیت پر اس جبری نشہ بندی سے جو اثرات مرتب ہوئے اس کا ماجرا بالِ جبریل کے چند صفحات ضربِ کلیم کے بیشتر اوراق اور ارمغانِ حجاز کی اکثر نگارشات میں صاف دیکھا جا سکتا ہے۔ اس شعوری جبر کے باوجود وہ لاشعور کی سطح پر نہ حافظ سے چھٹکارا پا سکے اور نہ تصوف کے دوسرے زمزمہ سراؤں سے اور اس کشمکش میں فتح کس کی ہوئی ہے، اس کا حال تفصیلی مگر اکھرے طریقے پر ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے "حافظ اور اقبال" میں قلم بند کیا ہے اس مسئلے کا ایک اور پہلو خود ملتِ اسلامیہ کے لیے اقبال کے تعینِ منزل اور سراغِ راہ سے تعلق رکھتا ہے۔ جس طرح اقبال اپنے فن کے عرصے میں اپنی منتشر خیالی کی وجہ سے رقصِ بسمل میں مبتلا نظر آتے ہیں، اسی طرح ملتِ اسلامیہ کے لیے بھی وہ نجاتِ دیدہ و دل کی قندیل روشن نہیں کر سکے۔ اقبال نے مسلمانوں کو علاحدگی پسندی کا جو راستہ دکھایا تھا اس کا کھوکھلا پن سنگین واقعات کی ضربتِ پیہم سے نمایاں ہو کر سامنے آ گیا ہے عالمی سطح پر بھی" پان اسلامزم" سے متعلق ان کے جارحانہ نظریات پسپا ہو چکے ہیں اور اب تواریخ کے تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے کہ عالمِ اسلام میں جیسی قربت اور جیسا اتحاد تصوف کے دورِ زرّیں میں پیدا ہو گیا تھا۔ اقبال کے عجیب و غریب آمیزے میں اس کا نہ صرف خیال کرنا مشکل ہے بلکہ اسلامی ممالک اس کے برعکس ایک دوسرے سے مسلسل دور ہوتے جا رہے ہیں۔ اقبال نے ترکی میں مصطفےٰ کمال کی قیادت کے نتائج و عواقب کے بعد جس مایوسی کا اظہار کیا تھا اس کے پیشِ نظر یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ جمال عبدالناصر اور انور سادات کی قیادت کے میلان کو وہ دیکھ کر بے تحاشا پکار اٹھتے کہ :-

میں ہوں اپنی شکست کی آواز

اقبال کا یہ عجیب و غریب نظریہ، جس کے حلیے میں (رومی)، نطشے، مارکس اور کتنے ہی دوسرے متضاد خیال مفکروں کے نقوش نظر آتے ہیں، عینیت پرست ہوتے ہوئے بھی روشن خیالی کا دعوے دار ہے۔ وہ جب کہتے ہیں:۔

مشامِ تیز سے صحرا میں ملتا ہے نشاں اس کا
ظن و تخمین سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تاتاری

تو وہ قوتِ شامہ کو ذہن کی گرفت اور اس کی حکمرانی سے آزاد سمجھتے ہیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ شامہ ان عروقِ شعری کی کرامت کا رہینِ منت ہے جن کا مرکز اعصاب کے جنکشن میں وقوع پذیر ہے۔ اگر صحرا میں مشامِ تیز سے آہو کا سراغ لگانے کا رواج موجود ہے تو اس کو ذہن کی جولانیوں کا ایک کرشمہ ہی سمجھنا پڑے گا۔ اقبال کا یہ رویہ انھیں خود ان کی محبوب ملت کے لیے فیض رسانی کا منبع نہیں بناتا۔ ان کا ایک شعر ہے:۔

ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات

اقبال اپنے کلام کو صورِ اسرافیل سمجھتے تھے، لیکن انھوں نے عالمی پیمانے پر اسباب و علل کی کارفرمائی کے اندازا در مختلف آویزشوں کے میزان کو سمجھنے میں جذبات پرستی کے نامعتبر معیار کو اپنایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے پیغام کا بدن تو باقی رہ گیا لیکن اس کی خوشبو سناٹوں میں کھو گئی اور اس کی وجوہات کی نشان دہی خود ان کے کلام سے کی جا سکتی ہے ان کا کہنا ہے کہ:۔

اگر نہ سہل ہوں تجھ پہ زمیں کے ہنگامے
بُری ہے مستیٔ اندیشہ ہائے افلاکی

خود ان کے کلام کے غالب پیغام نے ان کی قوم کے لیے زمین کے ہنگامے یقیناً آسان نہیں بنائے اور یہ پیغام مستقبل کی دنیا میں جس کے سر پر جوہری طاقت کا چھتر نما سایۂ دو دراز ہے ہرگز نجات کا ساماں نہیں بن سکتا لیکن اس کے علاوہ ایک اور بات بھی سامنے آتی ہے۔ اقبال تیغ و سناں کے عاشق ہیں۔ انھیں یہ مغرب میں بھی نظر آتی ہیں تو ان کا شاعرانہ وجدان اس تابناکیِ شمشیر

پر شیفتہ ہو جاتا ہے۔ جب شمشیر کے دستے پر مسولینی جیسے قاہر کا مضبوط ہاتھ پیوست نظر آتا ہے تو وہ دین کے بغیر سیاست کی چنگیزی کے خمسے میں پڑے بغیر پکار اٹھتے ہیں :-

چشمِ پیرانِ کہن میں زندگانی کا فروغ
نوجواں تیرے ہیں سوزِ آرزو سے سینہ تاب
یہ محبت کی حرارت یہ تمنا یہ نمود
فصلِ گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیرِ حجاب
فیض یہ کس کی نظر کا ہے کرامت کس کی ہے
وہ کہ ہے جس کی نظر مثلِ شعاعِ آفتاب

لیکن اقبال اس بات پر دھیان دینے کی زحمت گوارا نہیں فرماتے کہ مغرب کی یہ قوت اس کے قوتِ بازو سے زیادہ اس کے ذہن کی ایک کرن ہے۔ وہ ذہن جو دنیائے سائنس کی عقلیت پرستی کی روشنی میں کھلا پھولا اور پھر صنعتی انقلاب کی دھوپ میں برگ و بار لایا، اقبال نظر کو خبر پر ترجیح دے کر اپنی طبیعت کی اسی افتاد ـــ تصوف اور اسراریت کو اذنِ عمل عطا کر رہے ہیں، جو شاعرانہ پروازِ خیال کے لیے آسمان کی پنہائیوں جیسا محیطِ بے کراں پیش کرتی ہے لیکن جو ایک بیمارِ ملت کے کسی درد کا مداوا نہیں۔ اقبال ایک طرف تو خانقاہوں میں اندیشے اور فکرِ چالاک کی کوتاہی پر نوحہ کناں ہو جاتے ہیں لیکن دوسری طرف ذہنِ رسا کی تخلیق کشاد، جس کے سامنے خود ان ہی کے الفاظ میں انجم سہمے جاتے ہیں، سے خود گھبرا اٹھتے ہیں۔ کیوں کہ میری حقیر دانست میں انھیں خود ایک موہوم احساس تھا کہ ملت کے لیے ان کے تجویز کردہ نسخے بہرحال اپنی فطرت میں حباب آسا ہیں۔ جو کسی شوخیٔ اندیشہ کی تاب نہیں لا سکتے۔ آزادیِ افکار سے گھبراہٹ کا یہ انداز یقیناً اپنی کیفیت میں المناک (PATHETIC) ہے جس کو انھوں نے شیکسپیئر کے الفاظ میں برا نام دے کر گردن زدنی ٹھہرانے کی سعی کی ہے۔

اس قوم میں ہے شوخیٔ اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادیِ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

ان اشعار کو سن کر کبھی کبھی میں تعجب کرتا ہوں کہ کیا کوپرنکس اور گلیلیو کے زمانے میں ان کے مخالفین نے اس سے زیادہ سخت الفاظ استعمال کیے ہوں گے اور کیا اس ضابطۂ کردار کو نافذ کرنے کے بعد اسلامی سماج آج کوئی کوپرنکس یا گلیلیو پیدا کر سکتا ہے؟ اپنی اسی جذباتی لے میں اقبال کچھ تصویریں بنا لیتے ہیں جو ان کی واردات قلبی کا یک طرفہ مرقع ہوں تو ہوں لیکن جو بہر حال حقائق سے وابستہ نہیں رہتیں :-

فقر مقام نظر، علم مقام خبر — فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ

پہلے تو فقر کو اگر مقام نظر ہی مان لینا ہے تو اقبال کے فیلو فیوڈ کے فریقوں حافظ اور بے دل (حبن کی اس عینیت پسندانہ شعر پر اقبال بے تحاشہ عش عش کر اٹھتے ہیں :-

دل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن

رنگ مے بیروں نشست از بس کہ مینا تنگ بود)

وغیرہ کو کیوں نہ اس کا مستند نمائندہ سمجھ لیا جائے۔ بہر کیف اگر فریقین مسلک خبر کے علم برداروں کے مقابلے میں اپنا نجی تنازعہ تہہ کر کے بھی رکھیں پھر بھی انھیں یہ فرض کرنے کا اختیار کس نے دیا ہے کہ علم میں مستی گناہ ہے؟ علم کی مستی کے پیمانے فقر کی مستی کے پیمانوں سے الگ ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ مستی، کیفیت، سرور، نشاط اور انجذاب کا کیا شاندار عالم پیدا کر سکتی ہے، اس کا ماجرا کوئی فیثاغورث، گلیلیو اور آئنسٹائن سے پوچھے۔ کیا جذب و جنوں میں صرف دیوانہ وار رقص کے تماشے کو ہی مستی کا واحد اور مستند اظہار سمجھنا قرین انصاف ہے؟ خود اقبال نے شیخ مکتب کو اپنے شاگردوں کی روح روشن کرنے کے لیے بطور ہدایت قاآنی کا یہ شعر سنایا ہے :-

پیش خورشید بر مکش دیوار — خواہی ار صحن خانہ نورانی

لیکن جب ان کے اپنے ہی افکار کو خطرہ لاحق ہوتا ہے تو وہ صرف صحن کی ہی نہیں بلکہ دل و دماغ کی کھڑکیاں بند کرنے کا مشورہ دینے سے بھی گریز نہیں کرتے اور شاعرانہ طور پہ جاذب توجہ مگر تاریخی طور پر محل نظر نعرہ بلند کرتے ہیں :-

عشق تمام مصطفےٰ، عقل تمام بولہب

اقبال کے اس آڑے ترچھے استدلال کا منطقی انجام اسی ذہنیت پر ہوتا ہے جس کی طرف اس مضمون کے آغاز میں اشارا کیا گیا ہے۔ یعنی وہ کسی نقاب اور حجاب کے بغیر مُلّائیت کی بھاری بھرکم قبا زیب تن کرتے ہیں اور اس طرح مُلّائیت کے السٹی ٹیوشن کے دفاع میں سینہ سپر ہو جاتے ہیں:-

افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج
مُلّا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو

اہلِ حرم سے ان کی روایات چھین لو
آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو

اقبال ایک بڑا شاعرانہ نطق لے کر آئے تھے ان کا اسلوب اور آہنگ یکتا اور طوفان بہ کنار ہے لیکن وہ اپنے عہد کے تضادات اور اپنی روایات کے گورکھ دھندے میں الجھ کر رہ گئے۔ نہ وہ پورے صوفی رہ سکے اور نہ پورے باغی ــــ یہ سالک مقامات میں کھو گیا۔ ان کو اپنے کمال و زوال ــــ دونوں حالتوں کا پورا پورا اندازہ تھا۔

گاہ میری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

رشید نازکی

اقبال اور محی الدین ابن عربی

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور حکیم مشرق علامہ اقبال اسلامی تصوف اور فلسفے کے دو عظیم الشان صوفیا اور حکماء گزرے ہیں، جو ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں، اور کہیں کہیں اجماعِ ضدّین بھی تقریباً سات سو سال کے بعدِ زمانی کے باوصف اقبال اس حکیم اور صوفی کے رفعتِ خیال اور صوفیانہ وارداتِ قلب کی کرشمہ سازیوں کو حیرت اور تجسّس کے ساتھ نفی و اثبات کے دوراہے پر دیکھ رہے ہیں۔

محی الدین ابن عربی منصور حلاّج اور ابن عطاء کے بعد وحدت الوجودی مسلک کے سب سے بڑے امام ہیں جنہوں نے اسلام کے صوفی مفکرین میں وحدت الوجود کو پہلی بار فلسفے کے مزید دکبدار سے آگاہ کیا، اور تخلیقی تخلیت (CREATIVE IMAGINATION) کے ایسے وجدانی واردات کو نظم کا جامہ پہنایا کہ مجرد مفرد ن بن کر اقرارٌ باللسان کے ساتھ ساتھ تصدیقاً بالقلب کا سامان بھی مہیا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ اکبر کے صوفیانہ مقامات کا ہر تجربہ واردات قلب بن کر ایک ایسی تمثیل میں مفکر کا روپ دھار کر سانس لینے لگتا ہے، جو نہ فقط انسانی محسوسات کو اپنے ساتھ دور تک لے جاتا ہے، بلکہ قلب و نظر پر کچھ ایسے مستقل اثرات ڈال دیتا ہے کہ مبہمات تیقنات کا درجہ حاصل کرتے ہیں اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ اس حکیم دل آگاہ نے کہیں بھی متشابہات سے علاقہ نہیں

رکھا ہے، بلکہ دل و جگر کو کچھ اس طرح ابدی ضوفشانیوں سے مالا مال کیا ہے کہ وہ خود نورِ ابد کے سمندر سے ابھرتے ہوئے کہکشاں کا منظر پیش کرتا ہے۔

اَلرَّبُّ حَقٌّ وَالعَبْدُ حَقٌّ — یَالَیْتَ شِعْرِی مَنِ المُکَلَّفْ
اِنْ قُلْتُ عَبْدٌ فَذَاكَ مَیِّتٌ — اَوْ قُلْتُ رَبٌّ اَنّیٰ یُکَلَّفْ

رب بھی حق ہے اور عبد بھی حق، کاش مجھے معلوم ہو جائے کہ ان میں سے مکلف کون ہے اگر عبد مکلف قرار دیا جائے تو وہ مردہ ہے، اور اگر رب مکلف ہے تو وہ کس طرح مکلف ہو سکتا ہے۔

ابوبکر محمد بن العربی مریسہ میں ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ مطابق ۲۸ جون ۱۱۶۵ء پیدا ہوئے۔ محی الدین شیخ اکبر ابن افلاطون ان کے القاب ہیں تقریباً سن بلوغ کو پہنچتے ہی وہ سخت بیمار ہوئے اور ان کی زندگی کی تمام امیدیں قطع ہوئیں، بظاہر لوگوں نے انھیں مردہ سمجھ لیا، لیکن وہ ایک اور ہی عالم میں موت کے فرشتوں سے نبرد آزما تھے۔ اسی کشمکش میں ایک روح پرور صورت نظر آئی جس کے انگ انگ سے عطر آگیں خوشبوؤں کی لپٹیں آ رہی تھیں، اس حیات پرور صورت نے دیکھتے دیکھتے موت کے فرشتوں کو ایک ایک کر کے شکست دی، اور ابن عربی کو کچھ اس یقین کے ساتھ حیاتِ نو کی بشارت دی کہ محی الدین ابن عربی پوچھے بغیر نہ رہ سکے، آپ کون ہیں؟ میں سورۂ یاسین ہوں، نورانی صورت نے جواب دیا، موت کی وادیوں میں جھانکنے کے بعد جب انھوں نے آنکھ کھولی تو اپنے والدِ محترم کو اپنے سرہانے سورۂ یاسین کی تلاوت میں مصروف پایا۔ ہنری کاربن نے اس واقعے کو بڑی ہی صراحت اور تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب 'CREATIVE IMAGINATION IN IBNE ARABI'S SUGUMS' میں بیان کیا ہے۔ یہیں سے شیخ اکبر کے تخلیق تخلیت کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس کے فوراً ہی بعد انھوں نے ابن بشکول سے ابتدائی علوم کی تکمیل کی اور مکہ اور بغداد کی سیاحت کے لیے روانہ ہوئے، علم اور اکملین کی تلاش اور شوقِ سیاحت میں روم کے شہروں میں اقامت گزین رہے، حتیٰ کہ قونیہ ترکی سے ہوتے ہوئے ایران کی سرحد تک ان کا پہنچنا ثابت ہو جاتا ہے۔ شیخ کثیر التصانیف ہیں۔ اور ان کی تصانیف کی تعداد

پچیس تک پہنچتی ہے۔ جن میں فتوحاتِ مکہ خصوص الحکم، مشکوٰۃ الانوار، کتاب العظمہ ــــــ کتاب السبغہ، محاضرات الابرار، العبادۃ الخلوۃ اور ترجمان الاشواق، خاص طور پر مشہور ہیں۔ یہ تمام تصانیف ایک رسیدہ صوفی کے قلبی واردات اور عالمِ حال کی ترجمان ہیں۔

شیخ جمال الدین الزملکانی ان کے مرتبہ شیوخیت اور تصانیف کے متعلق رقم طراز ہیں:

"شیخ محی الدین ابن عربی معارف الٰہیہ میں بحرِ ذخار ہیں" اور اپنی بعض تالیفات میں صدیقین کی فضیلت بتاکر ان کے بعض اقوال کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ محی الدین اور ان کے ہم پلّہ اہلِ طریقت کا کلام اس لیے نقل کیا گیا کہ یہ لوگ ان مقامات کی حقائق سے بہت زیادہ واقف تھے، اور ان امور میں دخیل ہونے کی وجہ سے کامل بصیرت رکھتے تھے۔ اور ذوق کے ذریعے ان کی تحقیق کرتے تھے، جو شخص کسی شے کے متعلق از روئے ذوق خبر دے وہ یقینی امور کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔ پس تم خبیر ہی سے دریافت کرو۔ شیخ شمس الدین کا خیال ہے کہ "شیخ کے کلام میں وسعتِ قلبی پائی جاتی ہے قوت حافظ اور تصوف پر تحقیقی نظر کے اعتبار سے وہ اپنی نظیر آپ ہیں، اگر وہ اپنے کلام میں غلو نہ کرتے تو مضائقہ نہ تھا، شاید غلو انھوں نے سکر یا غیبت کی حالت میں کیا ہے۔ علامہ محمد شاکر بن احمد الکتبی نے ان کے متعلق لکھا ہے جو کچھ ہم ان کے کلام سے سمجھتے ہیں وہ بہتر ہے اور مشکل حصے کو خدا کے سپرد کرتے ہیں، نہ ہم کو ان کی اتباع لازمی ہے، نہ ان کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے۔"

شیخ کی زندگی اور تصانیف اور ان کے متعلق مختلف آراء کا یہ چھچھلتا سا تعارف اس لیے ضروری تھا کہ اس عظیم صوفی کے مختصر تعارف کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی واضح ہو جائے کہ ان کی شخصیت اول ہی سے مابہ النزاع رہی ہے۔

حکیم مشرق اقبال کی ذات اور تصانیف کا تعارف میرے خیال میں تحصیل حاصل ہے ہاں اب یہ ضروری بن جاتا ہے کہ ان دونوں عظمائے رجال کا تھوڑا سا تقابلی مطالعہ کرکے یہ معلوم کیا جائے کہ اقبال کن امور میں محی الدین ابن عربی سے اختلاف کرتے ہیں اور وہ کون سے پہلو ہیں، جہاں یہ دونوں نابغہ شعوری یا غیر شعوری طور پر ایک دوسرے کے قریب آجاتے ہیں۔

تصوف بذاتِ خود اسلامی شریعت کی رُو سے ناجائز نہیں، بلکہ صوفیائے کرام نے اپنے عمل اور مسلک کا جواز قرآن و سنت سے پیش کیا ہے۔

مثلاً ومن الناس من یتخذ من دون اللہ انداداً یحبونھم کحب اللہ والذین آمنوا اشد حباً للہ۔

(یا)

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ ویغفر لکم ذنوبکم واللہ غفور الرحیم وانزل علیکم الکتاب والحکمۃ وعلمک ما لم تکن تعلم۔

یہاں صوفیا نے حکمت سے مراد خیر کثیر علم باطن اور راہ طریقت لے لیا ہے کیونکہ ظواہر اور شریعت پر الکتاب کا تذکرہ پہلے آچکا ہے۔

اسی طرح وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ۝ فاذکروا اللہ قیاماً وقعوداً وعلیٰ جنوبکم ۝ تتجافا جنوبھم من المضاجع یدعون ربھم خوفاً وطمعاً ۝

وہ مسائل جو شریعت ظاہر میں پائے جاتے ہیں وہ صوفیا کے ہاں بھی عین مسائل کی حیثیت میں رائج ہیں۔ جیسے علل، رضا، توکل، تفویض، تفصیل، قدیم المحدثات، تقدم الشواہد، التخلق باخلاق اللہ اور دوسرے ایسے ہی مسائل۔

اور پھر اقبال خود اس وقتی خلوت گزینی کو بھی ناجائز قرار نہیں دیتے، جو کائنات پر محیط ہونے کا سر و سامانِ کار بشر کے باطن سے پیدا کر کے ظاہر پر خلیفۃ اللہی کے منصب تک پہنچا دیتی ہے۔

مصطفٰے اندر حرا خلوت گزید مدتے جز خویشتن کس را نہ دید
نقش ما را در دل او ریختند ملتے از خلوتے انگیختند

یا پھر

مصطفٰے اندر حرا خلوت گزید قوم و آئین و حکومت آفرید

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کو تصوف کی روح سے پرخاش نہیں، آخر پھر وہ کون سا صوفی مسلک ہے جس سے اقبال دبا کرتے ہیں، اور جس کے وہ کٹر مخالف ہیں۔

آپ جانتے ہیں کہ افلاطون کا مسئلہ اعیان وحدت الوجودی فلسفے کی اساس اوّل ہے، جس نے نوفلاطونیت کا روپ دھار کر اس فلسفے کو عام کیا اور اسلام کے تصوفی نظام میں ایرانی اور کہیں کہیں ویدانتی تصورات کو بھی داخل کر دیا، اقبال افلاطون کا مخالف اس لیے ہے کہ افلاطون عالم مثال یا خیالی دنیا کو عالم محسوس سے نہ فقط زیادہ پسند کرتا ہے بلکہ اسے اپنا منزل مقصود قرار دیتا ہے، اور اس طرح اس کا فلسفہ بے عملی پیدا کرتا ہے۔ انھیں وجوہات کی بنا پر اقبال محی الدین ابن عربی اور حافظ کا بھی مخالف ہے حالانکہ اپنی شاعرانہ زندگی کے اوائل میں خود اقبال کا رجحان وحدت الوجود کی طرف مائل رہا ہے۔

تارے میں وہ قمر میں وہ جلوہ گہ سحر میں وہ
چشم نظارا میں نہ تو سرمۂ امتیاز دے

یا پھر

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں زمینوں میں تری پستی
روانی بحر میں افتادگی تیری کناروں میں
جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں پھول میں حیواں میں پتھر میں ستارے میں

لیکن یہ بات اقبال کی شاعری اور اس کے فلسفے کے تدریجی ارتقا سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال جس قدر زیادہ استحکام خودی کے قائل ہوئے اسی قدر وہ وحدت الوجودی مسلک سے دور ہوتے گئے۔

یہ مقام نہیں کہ وحدت الوجود کی ساری تاریخ بیان کی جائے اور اسلام کے نظام تصوف میں بایزید بسطامی اور منصور حلاج سے لے کر قدماء صوفیاء تک اس کی مختلف ہیئتوں اور ترکیبوں

کا تذکرہ کیا جائے اور ان اثرات کا تجربہ کیا جائے جو زرتشتیت، ویدانت، نوفلاطونیت اور دوسرے نظام ہائے تصوف سے اسلام میں داخل ہوئے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ محی الدین ابن عربی کے وجودی مسلک جس کا سلسلہ ایک طرح سے باطنیت تک بھی پہنچا ہے) کی ان باتوں کا مختصر سا ذکر کیا جائے، جن پر اقبال کو بہت زیادہ اعتراض ہے، باطنیت اور وجودیت کے اتصال سے ابن عربی اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ ولایت ہی نبوت کی اصل ہے اور یہی ایک روشنی عظمت نبوت کی گواہ ہے، ورنہ بحیثیت شارع نبی کی عظمت عام انسان سے ارفع نہیں ہوتی، اسی لیے ولایت نبوت سے برتر ہے اور استدلالاً حضرت موسیٰ اور حضرت خضر کے واقعے سے جواز پیدا کرتے ہیں، اس کے علاوہ قدم ارواح اور حلول کے معاملے میں بھی اقبال محی الدین ابن عربی سے مفاہمت نہیں کر پاتے۔ شاید انھیں وجوہات کی بنا پر وہ ابن عربی کے فلسفے کو الحاد و زندقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں وہ مجدد الف ثانی کے تصور تصوف یعنی وحدت الشہود کے قایل نظر آتے ہیں۔ یہاں یہ کہنا ضروری ہے کہ وحدت الشہود قطرہ دریا میں فنا نہیں ہوتا بلکہ قطرہ خود دریا کی پنہائیوں کا متلاشی ہوتا ہے اور اس طرح صوفیانہ اصطلاح میں سرالوصال کے مقابلے میں سرالفراق کے درجے کا متقاضی ہوتا ہے۔ اسلامی تصوف میں اس کی ادلین مثال حضرت ادلیس قرنی کی ہے جو عمر بھر حضور رسالت مآب کے عشق میں تڑپتے رہے اور حضور اقدس صلعم کے ایک دانت کی شہادت پر اپنے تمام دانت توڑ دیے، لیکن فراق کو وصال پر ترجیح دیتے رہے، شاید یہی وجہ ہے کہ اقبال نے خواجہ حسن نظامی کے ایک خط کے جواب میں سرالوصال کے مقابلے میں سرالفراق کا لقب اپنے لیے پسند کیا تھا، اسی خط میں وہ آگے جا کر لکھتے ہیں۔

"حضرت امام ربانی کے مکتوبات میں ایک جگہ بحث ہے گسستن اچھا ہے یا پیوستن میرے نزدیک گسستن عین اسلام ہے اور پیوستن رہبانیت یا ایرانی تصوف۔"

چنانچہ وجودی صوفیوں کا یہ مشہور قول بھی اقبال کے نزدیک محل نظر ہے کہ التوحید فناء التفرید وہ حالت سکر اور فناء التفرید کو منشائے اسلام اور قوانین حیات کے خلاف جانتے ہیں اور حالت صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے اس لیے جائز جانتے ہیں کہ یہ منشائے الٰہی کے عین مطابق ہے۔

ہاں یہ بات صحیح ہے کہ یہاں اقبال اپنے مسلک پر عزیمت کے ساتھ جم کر ان خیالات سے احتراز کرتے ہیں جو انھوں نے سید سلیمان ندوی اور سمیع الدین پال کے نام لکھ کر محی الدین ابن عربی کے فلسفے کو زندقہ سے تعبیر کیا ہے، وہ آگے جا کر لکھتے ہیں۔

شیخ محی الدین ابن عربی کے ذکر سے ایک بات یاد آگئی جو عرض کرتا ہوں اس واسطے کہ آپ کو غلط فہمی نہ رہے، میں شیخ کی عظمت و فضیلت کا قایل ہوں اور ان کو اسلام کے بہت بڑے حکما میں سمجھتا ہوں مجھ کو ان کے اسلام میں کوئی شک نہیں کیوں کہ ان کے جو عقائد، مسئلہ قدم ارواح و مسئلہ وحدت الوجود ان کے ہیں ان کو انھوں نے فلسفے کی بنا پر نہیں بلکہ نیک نیتی سے قرآن کی آیات سے استنباط کیا ہے۔ پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل ان کی ہے وہ منطقی یا منقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط میرے نزدیک ان کی تعبیر یا تاویل جو کچھ ہے وہ صحیح نہیں۔ اس واسطے گو میں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں۔

اقبال اسی خط میں وجودی تصورات کی تحلیل و ترکیب کچھ اس انداز سے پیش کرتے ہیں کہ ان کا نکتۂ نظر سمجھنے کے لیے یہ خط فتح باب کا درجہ رکھتا ہے۔

" اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو توحید اور وحدت الوجود کے سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں، بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد کثرت نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔ وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے، اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کی فلسفۂ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحّد تصوّر کیے گئے، حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا، اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور روشن ہے یہ کہ عبادت کے قابل ایک ذات ہے باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے۔ گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہو، چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھا۔ اس واسطے ان کی فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے

جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر ممد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کا مجھے حالت حالت سکر کی واقعیت سے انکار نہیں صرف اس بات سے انکار ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی، اس سے زیادہ سے زیادہ صاحب حال کو ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلے کی، صوفیائے وحدت الوجود نے کیفیت کو محض ایک مقام سمجھ لیا ہے شیخ عربی کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے علام محض ہے۔ لیکن یہ سوال کسی دل میں پیدا نہیں ہوتا کہ آیا یہ مقام حقیقتِ نفس الامری کو واضح کرتا ہے۔ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیتِ وحدت الوجود جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے محض دھوکا ہے اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی اور اگر کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام ہے اور کسی حقیقتِ نفس الامری کا انکشاف اس سے نہیں ہوتا ہے تو پھر اس کو معقولی طور سے ثابت کرنا فضول ہے۔ جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دوسرے صوفیا نے کیا ہے۔ اس کے محض مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا ہے کیوں کہ قرآن کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے۔ اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذاتِ باری تعالےٰ کثرتِ نظام عالم میں دایہ و سایہ ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکنا مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا، بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتا میرا عقیدہ ہے کہ یہ قرآنِ حکیم کی تعلیم نہیں۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کا ورود حیاتِ انسانی کے لیے فردی اور ملّی اعتبار سے مضر ہے مگر علم الحیات کی رو سے اس پر بحث کرنا فرصت چاہتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ وحدت الوجود پر اقبال کے اعتراضات کی اس سے زیادہ صحیح تصویر نہ موزوں ہے نہ ممکن، یہ بات بھی وا شگاف ہوتی ہے کہ اقبال تصوف کے قرآنی معنی کے قائل نہیں اور اس اعتبار سے وحدت الوجودی نہیں، بلکہ وحدت الشہودی صوفی ہیں شاید یہی وجوہات ہیں، جن کی بنا پر افلاطون کے فلسفۂ اعیان کو اقبال نے مسترد کر دیا اور جس کسی کے ہاں انھیں

اس فلسفے کا شائبہ تک محسوس ہوا، اسے رد کرنے میں کسی پس و پیش سے کام نہیں لیا۔ یہاں پروفیسر نکلسن کا یہ قول بیجا نہیں جو انھوں نے مثنوی اسرار خودی کے دیباچے میں لکھا ہے۔

MUCH AS HE DISLIKES THE TYPE OF SUFISM EXHIBITED BY HAFIZ, HE PAYS HOMAGE TO PURE, PROFOUND GENIOUS OF JALAL UDDIN, THOUGH HE REJECTS THE DOCTRINE OF SELF ABANDONMENT BY THE GREAT PERSIAN MYSTIC AND DOES NOT ACCOMPANY HIM IN THE PATHEISTIC FLIGHTS. P. XIV

گویا وحدت الوجود کے مجادلے میں پیر رومی اور مرید ہندی حدِ انفصال تک پہنچ جاتے ہیں۔ پروفیسر محمد فرمان بھی نکلسن کے نظریے کے قایل نظر آتے ہیں وہ کہتے ہیں رومی اور اقبال صرف ایک منزل پر الگ ہو جاتے ہیں اور تصوف کی منزل ہے رومی وحدت الوجود کا قایل ہے۔ اور اقبال وحدت الشہود کا، اقبال خودی کی انفرادیت کو کسی منزل میں بھی کھونا نہیں چاہتا، (اقبال اور تصوف ص ۹۳)

میرا خیال ہے کہ یہاں نہایت مختصر الفاظ میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے اس فرق کو اشارتاً واضح کیا جانا ضروری ہے، جو ان دونوں نظام ہائے فلسفے کو متصل ہونے کے بجائے منفصل قرار دیتا ہے۔

اقبال کو ابن عربی کے ہاں انسانی عظمت کا تصور بھی پسند ہے جسے اس کے شاگرد عبدالکریم جیلی نے انسانِ کامل کے تصور میں مکمل طور پر واضح کیا ہے۔ اقبال سب سے پہلے جیلی کے مردِ کامل یا انسانِ کامل کے تصور سے متاثر ہوئے اور اس تصور میں مغربی مفکرین کے بجائے وہ الجیلی سے بہت زیادہ نزدیک آئے ہیں۔ جیلی کا خیال ہے :-

"انسان اسمائے الٰہی پر غور کرتا ہے اور آہستہ آہستہ ان کی سیرت کے اظہار پر قادر ہوتا ہے اور مسلسل سعی سے دائرۂ صفات میں داخل ہوتا ہے اور صفاتِ الٰہی سے متصف ہو کر معجزاتی شان پیدا کرتا ہے، اس کے بعد ہی وہ نورِ حقیقی کے دائرے میں قدم رکھتا ہے اور انسانِ کامل بنتا ہے اور ولی یسمع ولی یبصر کے مطابق اس کے ہاتھ اللہ کے ہاتھ اور اس کے

کان اللہ کے کان اور اس کی آنکھیں اللہ کی آنکھیں بن جاتی ہیں اور یہ منتہائے کمال ہے،
اقبال نے ایرانی مابعد الطبیعیات میں جیلی کے خیالات سے مفصل بحث کی ہے اور اپنی شاعری
اور فلسفے میں انسانِ کامل کا تصور محی الدین ابن عربی سے بالواسطہ حاصل کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ — غالب و کار آفریں کار کشا کارساز

یا

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن نئی شان — گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
غفاری و قہاری و قدوسی و جبروت — یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

اس قسم کے اشعار اقبال کے کلام کی ایک عمومی خصوصیت ہیں، ہاں یہاں اس فرق کو ذہن
میں رکھنا ضروری ہے کہ اقبال حضور رسالت مآب کو صفاتِ الٰہی کا سب سے بڑا مظہر جانتے
ہیں اور اس سے آگے عدم محض کے قائل ہیں؟ اس طرح عبدہ کے بارے میں ان کے خیالات
وحدۃ الشہود کے فلسفے کو ثابت کرتے ہیں وہ یہاں ایک بار پھر جیلی اور ابن عربی کی وحدت الوجود
سے الگ ہوتے ہیں۔

عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر — ایں سراپا انتظار او منتظر

ارمغانِ حجاز کے اکثر قطعات اقبال کے فلسفہ وحدت الشہود کے ہی غماز ہیں۔

بدن وا ماند و جانم در رگ و پوست — سوئے شہرے کہ بطحا در رہِ اوست
تو باش ایں جا و با خاصاں بیاں آمیز — کہ من دارم ہوائے منزلِ دوست

یا پھر

بگوئے تو گدازِ یک نوا بس — مرا ایں ابتدا ایں انتہا بس
خراب جرأتِ آں رندِ پاکم — خدا را گفت مارا مصطفٰے بس

بقول پروفیسر محمد فرمان :-

راقم الحروف کے خیال میں اقبال کی تمام شاعرانہ حکیمانہ اور فلسفیانہ عظمت کی اصل
وجہ یہی عشقِ رسول ہے ورنہ اقبال کا مرتبہ دورِ حاضر کے دوسرے فلسفیوں سے کسی طرح بلند
نہ ہو سکتا تھا، منزل دوست کی ہوا داری ہی نے انھیں سرداری دی ہے"
اقبال اور تصوف ص ۲۷

وہ اس تجلی کے لیے بے تاب نظر آتے ہیں جو ان کی اکملیت اور معراج انسانی کی وجہ بن سکے۔

تجلی ریز بر چشمم کہ بینی !!! | با ایں پیری مرا تاب نظر ہست

یا پھر

با ایں پیری رہ یثرب گرفتم | نوا خواں از سرود عاشقانہ
چو آں مرغے کہ بر صحرا سر شام | کشاید پر بہ فکر آشیانہ

نسبت محمدی کی اسی تڑپ نے اقبال کے دل کو ابدی وجدان اور ذہن کو عقل فعال سے ہم کنار کر کے انھیں عصر حاضر کے نارنمرود میں ایقان و ایمان کی دولت سے مالامال کر دیا تھا اور عبدیت کے صحیح مقام جاننے اور پانے کی صلاحیت بخشی تھی۔ اس طرح اقبال فنا فی الرسول صوفی کی حیثیت میں ایک ایسے درجے پر فائز تھے جہاں وہ پکار اٹھے تھے۔

ہر کہ عشق مصطفےٰ سامان اوست | بحر و بر در گوشۂ دامان اوست

محی الدین ابن عربی کی ذہنی قربت اس بات سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ مولانا جلال الدین رومی شیخ اکبر سے بالواسطہ متاثر نظر آتے ہیں، اس لیے کہ حضرت مولانا روم کے قریبی ندیم صدرالدین محی الدین ابن عربی کے مرید اور مداح تھے، اس طرح سے وہ مولانائے روم اور ابن العربی کے درمیان وجہ اتصال بن پائے اور محی الدین ابن عربی کے تصوف سے بہت زیادہ متاثر ہوئے ان کی تخلیقی تخلیت نے مولانائے روم کو مثنوی کی تکمیل میں بڑی مدد دی، اور اقبال کے ہاں یہی تخلیقی تخلیت جوان ہو کر جاوید نامے کی صورت میں جلوہ گر ہوئی، رومی اور ابن عربی کے تعلق کے بارے میں CARBEN اپنی عظیم الشان کتاب CREATIVE IMAGINATION IN THE SUFISM OF IBNE ARABI میں یوں رقم طراز ہیں۔

SADRUDDIN THE DISCIPLE OF IBNE ARABI, WAS THE INTIMATE FRIEND OF MAULANA JALALUDDIN ROMI AND DIED IN THE SAME YEAR AS HE 1273. THE FREINDSHIP WAS THE UTMOST IMPORTANCE FOR THROUGH IT SADRUDDIN BECAME THE CONNECTING LINK BETWEEN THE JALALUDDIN AKBAR AND THE AUTHOR OF IMMENSE

MYSTIC MASNAVI WHICH THE IRANIAN CALL QURANI FARSI.

PAGE 70.

انا الدھر اور لا تسبوا الدھر جیسے اقوال نبوی میں بھی شیخ اکبر اور علامہ مرحوم کا نظریہ قریب قریب یکساں ہے، حالانکہ دونوں نے اپنے ذہنی اور وجدانی انداز نظر کے مطابق اس قول کی تشریح کی ہے، یہ موقع نہیں کہ دونوں کے نکتہ ہائے نظر پر سیر حاصل تبصرہ کیا جائے کیوں کہ اس صورت میں ایک اور مقالہ دامن گیر ہو سکتا ہے۔ غرض اقبال محی الدین ابن عربی کے صوفیانہ مقام سے منکر نہیں لیکن ان کے فلسفیانہ انداز فکر سے انھیں بہت سخت پرخاش ہے اور یہ فقط ابن عربی ہی کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ منصور حلاج، بایزید بسطامی، حافظ، شنکر غرض ہر اس مدعی کے مخالف ہیں — جو وحدت الوجودیت کے فلسفے کی آبیاری کرتے ہیں اور اس اصول کے مقابلے میں اپنے مرشد معنوی حضرت مولانائے روم تک سے درگزر نہیں کرتے۔ دراصل یہ اقبال کا مسلک تھا اور وہ یہاں کسی چشم پوشی کے قایل نہ تھے۔

غلامم جز رضائے تو نہ جویم — جز آں راہے تو فرمودی نہ پویم
ولیکن گر بہ ایں ناداں بگوئی — خرے را اسپ تازی گو نہ گویم

میں اس مقالے کو خلیفہ عبدالحکیم کے اس اقتباس پر ختم کروں گا، کیوں کہ میرے خیال میں خلیفہ مرحوم کی رائے اقبال کے مسلک کو بالکل واضح کرتی ہے۔

" مختلف ملتوں سے آئے ہوئے لوگ اپنے عقیدے ساتھ لائے، قرآن میں کچھ آیات ایسی تھیں جن کی وجودی تاویل ہو سکتی تھی۔ چنانچہ وحدت الوجود کے صوفیا اور فلاسفہ نے انھیں کا سہارا لیا۔ لیکن ان سے اپنے نتائج اخذ کیے جو مسلمانوں کو اسلامی توحید سے دور لے گئے۔ کائنات کے تمام مظاہر میں علت و معلول اور اضافات موجود ہیں اگر ان سب کو باطل سمجھ کر اور محض کلی قرار دے کر ساقط کر دیا جائے تو خدا کی ذات میں محبت کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہتا، خالق کی تمام مخلوق بے اصل ہو کر رہ جاتی ہے صوفیا نے اسی احدیت معرا عن الصفات و اضافات کو اصل توحید

سمجھ لیا اور توحید کی یوں تعریف کی۔

نکو گوئی نکو گفت است در ذات
کہ التوحید اسقاط الاضافات

اسلامی توحید محض شرک کو باطل قرار دینے کا نام ہے۔ وجودیوں نے کہا کہ خدا کے سوا کسی اور چیز کے وجود کا اقرار بطلانِ عظیم ہے۔ اس سے نفس انسانی بھی عدم ہو گیا شاید اسی امر کے تحت بیدل پکار اٹھے تھے۔

صورتِ وہمی بہ ہستی متہم داریم ما
چوں حباب آئینہ برطاقِ عدم داریم ما"

پروفیسر آل احمد سرور

اُردو شاعری میں تصوّف کی روایت

میلکام مگرج، مشہور انگریزی مصنف نے کہا ہے کہ "ہندستان میں اب صرف وہی انگریز باقی رہ گئے ہیں جو تعلیم یافتہ ہندستانی ہیں"۔ اس پُر لطف طنز سے یہ نکتہ ابھرتا ہے کہ مغربی اثرات کی کتنی ہی برکتیں رہی ہوں (اور یہ برکتیں مسلّم ہیں) مگر ان کی وجہ سے اپنی تہذیبی بنیاد، ادبی سرمائے اور علوم و فنون کے متعلق آج کے تعلیم یافتہ طبقے کا روّیہ بیگانگی بلکہ بے اعتنائی کا ہو گیا ہے۔ سر سیّد کی تحریک نے یقیناً ہماری ذہنی زندگی میں بڑی بیداری پیدا کی جس کے بہت سے مفید اثرات بھی ہوئے مگر اس نے ایک ذہنی غلامی کو بھی فروغ دیا جس کی رو سے مغرب روشنی کا مینار اور مشرق تاریکی کا سمندر نظر آنے لگا۔ بیسویں صدی میں آزادی کی جدوجہد نے اپنے ملک، ماحول اور ماضی کا احساس دلایا مگر مادی ترقی کے جنون نے روحانیت کو مریض اور مشرقی ادب کے سرمائے کو دفترِ پارینہ قرار دینے پر اصرار کیا۔ ہمارے ادب کی تاریخوں میں ہمارے کلاسیکل سرمائے کو بدیسی، مصنوعی اور تقلیدی قرار دینے کی روش خاصی عام رہی ہے۔ سکسینہ کی تخریبی تنقید، صادق کا ازمنہ وسطیٰ کے متعلق یک رخا روّیہ اور کلیم الدین احمد کی مغرب پرستی، تینوں اسی عام مرض کی نشان دہی کرتے ہیں۔ حالی نے اپنے مقدمے میں متقدمین کے کارناموں کو سراہا تھا اور متاخرین پر نکتہ چینی کی تھی۔ آزاد نے نازک خیالی کے میلان

کی مذمت کی تھی اور حقیقت نگاری کی طرف توجہ دلائی تھی، مگر مقدمے سے زیادہ مسدّس کے اشعار پر توجہ ہوئی اور ہماری کلاسیکل شاعری کا سرمایہ شعر و قصاید کا ناپاک دفتر سمجھا جانے لگا۔ دراصل ادب کے متعلق ہمارا سارا رویہ وقتی مصلحتوں کے تابع رہا ہے ہم نے ادب کی مخصوص بصیرت کا آج تک بھرپور اعتراف نہیں کیا۔ ہم نے اس ہرن پر کوئی نہ کوئی گھاس لادنے کی ہمیشہ کوشش کی۔ کبھی ہم نے نیچر کا راگ الاپا، کبھی عقلیت کا، کبھی حقیقت نگاری کا، کبھی حال کی ضروریات کا۔ ہم نے ہندوستان کی تاریخ اس کی تہذیب کی رنگارنگی، اس کے اجتماعی لاشعور، اس کی دھرتی اور اس کی فضا کا اس طرح لحاظ نہیں رکھا جس طرح ضروری تھا۔ نئی زندگی کی دوڑ میں ہم نے اپنے ماضی کو افسون وافسانہ قرار دیا۔ ماضی کو یکسر رد کرنا خام خیالی ہے، ماضی کے عرفان کے بغیر ہم حال کی بھی کوئی حقیقی تصویر نہیں بنا سکتے۔ ماضی حال میں زندہ رہتا ہے اور حال کو متاثر کرتا ہے اور مستقبل کی تعمیر میں بھی ہم اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ ہاں ماضی پرستی اور چیز ہے اور ماضی کا عرفان دوسری چیز۔

اردو ادب کے کلاسیکل سرمائے پر نظر ڈالیے تو چند مضامین سامنے آتے ہیں۔ اردو ادب کے ارتقا میں تین تہذیبی اداروں کا رول مرکزی ہے۔ بازار، خانقاہ اور دربار۔ اردو زبان کی بنیاد ہندستانی ہے اور اس کے ادب میں اولین سرمایہ صوفیوں کی دین ہے جن کے یہاں ہندی روایت سے پہلے کام لیا گیا اور عجمی روایت سے بعد میں۔ چھٹی صدی ہجری سے لے کر دسویں صدی ہجری تک ہندی روایت غالب رہی ہے۔ وہ ہندی تصوف جو ناتھ پنتھیوں بھکتی کال اور نرگن واد کی شکل میں رائج تھا، ہمارے یہاں خواجہ مسعود سلمان، امیر خسرو، بابا فرید، بوعلی قلندر، شرف الدین یحییٰ منیری، کبیر، شیخ عبدالقدوس گنگوہی، شاہ باجن، قاضی محمود دریائی، علی جیو گام دھنی، گرو نانک، میراں جی شمس العشاق، برہان الدین جانم کے یہاں اسلامی تصوف کے ساتھ اپنی بہار دکھاتا ہے اور جب ولی کے وقت سے عجمی اثرات نمایاں ہونے لگتے ہیں تو یہی تصوف فارسی کے رموز و ایما، اشارات و علامات سے کام لیتا ہے۔ دربار کی وجہ سے شاعری میں شایستگی اور نازک خیالی، صناعی اور ہمواری آتی ہے۔

عیشِ امروز اور جسم کا احساس ابھرتا ہے۔ مگر اس دور میں بھی فکری روایت وہی ہے جو صوفیوں کی دین ہے۔ یعنی ہم اپنی کلاسیکی شاعری میں جو سب سے بڑا فلسفۂ زندگی پاتے ہیں وہ ہندی اور اسلامی تصوف، کا مرکب ہے۔ آج تصوف کو ماورایت، زندگی سے فرار، خانقاہیت اور ترکِ دنیا کہہ کر اس کے گوناگوں اخلاقی، سماجی، اور تہذیبی کارناموں سے انکار کرنا یک رخے پن کے مترادف ہے۔ بے شک دوسرے اداروں کی طرح تصوف میں بھی بہت سی خرابیاں راہ پا گئی تھیں، مگر ہماری کلاسیکل شاعری میں اس کے اثر سے جو اخلاقی سماجی آدرش آئے اور جو قدریں اس شاعری کے رنگ محل میں صداقت خیزی اور حسن کی علم برداری کرتی رہیں، ان کا ایمان داری سے تجزیہ، نہ صرف آج ہمارے لیے ضروری ہے، بلکہ اس کے بغیر ہم اپنے ماضی کا عرفان حاصل ہی نہیں کر سکتے۔

مصحفی نے کہا ہے، "والحق کہ درویشی و شاعری دوش بدوش راہ می رود"۔ ایک صوفی شاعر کے تذکرے میں لکھتے ہیں" درویشے است صوفی کہ اکثر مسائلِ صوفیا راکہ مراد از وحدتِ وجود باشد بدلائل و براہین چناں کہ شیوۂ صوفیان بافضل و کمال ست از روئے نص و حدیث بہ اثبات رسانیدہ، و در ریختہ موزوں ساختہ (تذکرہ مصحفی ص۲۷) یہ بات از راہ تفنن کہی گئی ہوگی کہ تصوف برائے شعر گفتن خوب است، مگر اس نکتے کو لوگ فراموش کر جاتے ہیں کہ ہر زبان میں بڑی شاعری ایک منزل پر پہنچ کر صوفیانہ ہو جاتی ہے میکش اکبرآبادی نے مسائل تصوف میں لکھا ہے کہ" تصوف رسم پرستی، ظاہر بینی اور دین کے دعوے داروں اور ان کے زیر اثر حکومتوں کے استبداد و استحصال کے خلاف ایک باغیانہ تحریک ہے"۔ مگر تصوف کی کشش کا راز صرف اس بات میں نہیں۔ شاعر جب ذات میں کائنات کو سمیٹ لیتا ہے تو مست دبے خود ہو کر پکار ہی اٹھتا ہے۔

اس سینے میں کائنات رکھ لی میں نے — کیا ذکر صفات ذات رکھ لی میں نے
ظالم سہی، جاہل سہی، نادان سہی — سب کچھ سہی تیری بات رکھ لی میں نے

تصوف کی اساس، تزکیہ نفس، عشق و محبت اور اطاعت الٰہی پر ہے۔ صرف اطاعت الٰہی کا دوسرا نام شریعت اور عشق و محبت کا دوسرا نام طریقت ہے۔ اسلامی تصوف میں احسان پر

خاص زور ہے اور شریعت اور طریقت کے راستے علاحدہ نہیں ہیں۔ مگر یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ عشق و محبت کے جذبے سے سرشار ہو کر صوفیوں نے طریقت پر زیادہ زور دیا۔ جس میں خدا اور اس کی مخلوق سے ہر رنگ میں محبت کو فضیلت حاصل تھی۔ شہنشاہیت کے دور میں فقہا کی موشگافیوں کے ہجوم میں، جنگوں کی تباہ کاری میں رنگ و نسل اور طبقے اور درجے کے امتیازات میں، دولت کی فرعونیت کے مظاہروں میں انسان دوستی، مساوات، اخلاق، عدل، نیکی، فرض شناسی، دلداری کی روایات صوفیوں سے زندہ رہیں۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ جب کچھ صوفی اپنے عشق کے نشے میں سرشار ہو کر دنیا اور اسکے معاملات کو نظر انداز کرنے لگے تو ابو صفیہ بن ابو المنیر نے کہا کہ " سچا صوفی لوگوں کے درمیان رہتا ہے۔ ان کے ساتھ کھاتا پیتا اور سوتا ہے، بازار میں خرید و فروخت کرتا ہے، شادی کرتا ہے اور سماجی لین دین میں شریک رہتا ہے اور خدا کو ایک لمحے کے لیے فراموش نہیں کرتا" (بحوالہ مقالات نکلسن) ازمنۂ وسطیٰ میں علوم کے سلسلے میں عام طریقہ یہ تھا کہ "سیکھو، تسلیم کرو" اور دہراؤ" صوفیوں نے اس معاملے میں بھی حریت فکر کا ثبوت دیا۔ یعنی انھوں نے سوال کرنے اور مسلم نظریات کی نکتہ چینی کرنے کی بھی ہدایت کی۔ علماء ذہن پر زور دیتے تھے اور اس سے ایک طور پر سماجی مساوات کی بھی نفی ہوتی تھی۔ اس سے صوفیوں نے عشق کی عقل پر فضیلت پر زور دیا اور معرفت کو علم سے بڑا درجہ دیا مگر اس کے معنی یہ ہرگز نہیں لینے چاہئیں کہ صوفیوں نے علم کو نظر انداز کیا اسلام کی تاریخ میں صوفیوں کا علمی کارنامہ دوسرے علما سے کم نہیں ہے، ہاں انھوں نے بعض علماء کی طرح علم کو حجاب الاکبر نہیں بنایا، بلکہ اس سے صداقت، خیر اور حسن کی قدروں کی ترویج کا کام لیا۔

شاعری کی زبان دو اور دو چار کی زبان نہیں ہوتی۔ شاعر کا ہر لفظ گنجینۂ معنی کا طلسم ہوتا ہے۔ یہاں جو بات کہی جاتی ہے اس میں ماورائے سخن بات بھی ہوتی ہے۔ شاعر اپنے دل کا مطلب استعاروں میں بیان کرتا ہے، اشارا رمز و ایما اور علامت سے کام لیتا ہے۔ فارسی شاعری میں جو رموز و علامات استعمال ہوئے ان سے اردو شاعری نے بھی فائدہ اٹھایا۔ کچھ تنگ نظر حضرات نے اس پر اعتراض بھی کیا۔ مگر یہی روایت ایک شاندار شعری

روایت ہے اور اس شعری روایت کو حقیقت نگاری اور واقعاتی حس (PRACTICAL SENSIBILITY) کے پیمانے سے نہیں ناپنا چاہیے۔ پروفیسر مجیب نے اپنی کتاب ہندی مسلمان (THE INDIAN MUSLIMS) میں اس سلسلے میں بڑے پتے کی بات کہی ہے۔ یہاں ترجمہ پیش کیا جاتا ہے:-

"فارسی روایت (اردو میں) غالب رہی کیوں کہ شاعروں کے لیے ایک پس منظر ضروری ہے اور شاعر کی شخصیت کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی ذات کی تکمیل کی راہ میں دوسری شاعرانہ شخصیتیں اس کے لیے سنگِ میل ہوں۔ اردو نے اس روایت سے کبھی رشتہ نہیں توڑا اور اگر یہ ایسا کرتی تو یہ ایک نقصانِ عظیم ہوتا کیوں کہ فارسی روایت ایک منفرد انداز سے روحانیت اور مادّیت کے امتزاج کی نمایندگی کرتی ہے، اس میں الٰہی اور انسانی صفات بلند ترین جمالیاتی سطح پر مل جاتے ہیں اور اس کی امیجری اور آدابِ ذہن کو اظہار کی جستجو میں لامحدود آزادی عطا کرتے ہیں۔"

ایرانی شعرا کے یہاں تصوف کا گہرا اثر سبھی تسلیم کرتے ہیں۔ بعض ایرانی شعرا کا شمار بڑے برگزیدہ صوفیوں میں ہوتا ہے۔ عطار، رومی، نظامی، سنائی، جامی، عراقی، سعدی اور حافظ وغیرہ شاعری اور تصوف دونوں کے لحاظ سے بڑے بلند ہیں۔ اردو میں بھی ایک قابلِ لحاظ حصہ صاحبِ سلسلہ و خانقاہ صوفیوں کا ہے مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ محض تصوف کے مسائل بیان کرنا شاعری نہیں ہے جس طرح فلسفہ نظم کرنا یا سیاسی موضوعات پر طبع آزمائی کرنا شاعری نہیں ہے۔ حضرت شاہ نیاز بریلوی، شاہ تراب علی قلندر، شاہ رکن الدین عاشق، اور حضرت جی غمگین گوالیاری تاریخی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کی شاعرانہ اہمیت کم ہے۔ درد، مظہر جانِ جاناں بلند پایہ صوفی تھے، مگر درد کے یہاں تصوف ایک رنگ ہے، پوری شاعری نہیں ہے اور مظہر کی شاعری بھی زیادہ بلندی تک نہیں پہنچی مگر ہمارے بعض شعرا مثلاً میر، نظیر، آتش، غالب، اکبر، حسرت، اصغر، اقبال اور فانی کے یہاں تصوف کی مرکزی حیثیت ہے۔ بقول حسرت موہانی ان کے یہاں فاسقانہ، عاشقانہ اور عارفانہ تینوں رنگ ملتے ہیں اس سلسلے میں آسی غازی پوری

اور امجد حیدر آبادی کا نام لینا بھی ضروری ہے جن کے یہاں عاشق، عارف ہے اور عارفانہ جذبات سے مکمل تنقیہ ہو گیا ہے

مسائل تصوف میں میکش اکبر آبادی نے صوفی شعرا کی اُن اصطلاحات کی وضاحت کی ہے جو وہ اپنے اشعار میں استعمال کرتے تھے۔ بت کدہ، شراب خانہ، دیر، عارف کامل کے باطن کو کہتے ہیں۔ پیر مغاں، مرشد کو ترسا اس سالک کو جس نے نفس امارہ سے نجات حاصل کر لی ہے۔ ترسابچہ واردات غیبی کو۔ گبر وکافر وہ شخص ہے جو وحدت میں یک رنگ ہو جائے اور ما سوا سے منہ پھیرلے، نے، وہ ذوق ہے جو سالک کے دل سے پیدا ہوتا ہے اور اسے خوش وقت کر دیتا ہے، ساغر و پیمانہ مشاہدۂ انوار غیبی اور ادراک مقامات کو کہتے ہیں۔ زنّار یک رنگ اور یک جہت ہو جانے کی علامت ہے۔ یار، دلبر، محبوب، صنم، دوست، تجلی صفاتی کو کہتے ہیں، لب ودہاں صفتِ حیات ہے، خالِ سیاہ، عالم غیب ہے، ساقی و مطرب، باطنی فیض پہنچانے والے ہیں، شراب و بادہ محبت کے معنی میں آتا ہے، مستی عشق کے تمام صفات کے ساتھ حاوی ہو جانے کا نام ہے۔ اوباش وہ ہے جو ثواب وعذاب کا غم نہ کرے۔ شمع خدا کا نور ہے۔ دیر عالم انسانی، گیسو طالب کے ظاہر کو بھی کہتے ہیں۔ قلندر، ارباب صفا اور اہلِ فنا کو بھی کہا جاتا ہے۔ مجرد بیان میں لذت نہیں ہوتی۔ انسان خوگر پیکر محسوس ہے۔ اس لیے بقول غالبؔ :-

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو — بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر
مطلب ہے ناز و غمزہ ولے گفتگو میں کام — چلتا نہیں ہے دشنۂ و خنجر کہے بغیر

اس لیے ان اصطلاحات سے واقف ہوئے بغیر اور ان کیفیات تک پہنچے بغیر صوفیانہ شاعری کو مطعون کرنا سراسر نادانی ہے۔ میرؔ کے یہ اشعار دیکھیے۔

میکدہ اک جہان ہے گویا — مسجد ایسی بھری بھری کب تھی

میر کے دین و مذہب کو پوچھتے کیا ہو اُن نے تو
قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

فانیؔ کہتے ہیں:-

عشق وہ کفر جو ایمان ہے دل والوں کا
عقل مجبور وہ کافر جو مسلماں ہو جائے

ہے منع راہِ عشق میں دیر و حرم کا ہوش
یعنی کہاں سے پاس ہے منزل کہاں سے دور

حرم و دیر کی گلیوں میں پڑے پھرتے ہیں
بزمِ رنداں میں جو شامل نہیں ہونے پاتے

آسی غازی پوری کا یہ شعر بھی ذہن میں رکھیے :-

اتنے بت خانوں میں سجدے ایک کعبے کے عوض
کفر تو اسلام سے بڑھ کر ترا گرویدہ ہے

اس تناظر میں اقبال کے اس شعر کی معنویت آشکار ہوتی ہے :-

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

صوفی شعرا نے خدا کو پہچاننے کا راستہ اپنے آپ کو پہچاننے اور انسان کو سمجھنے کا قرار دیا ہے اس سے انسان کی عظمت روشن ہوتی ہے اور انسان دوستی کی راہیں کھلتی ہیں، انسان دوستی کا مسلک تصوف کی تعلیم کا مرکزی نقطہ ہے اور اردو کے شعرا نے اس پر طرح طرح سے زور دیا ہے۔ چند شعر ملاحظہ کیجیے :-

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا
میر

ہم اگر آپ کو جانیں تو انھیں بھی جانیں
ان کے ارماں سے ہے پہلے ہمیں ارماں اپنا
میر

آئینہ کیا ہے؟ جان ترا پاک صاف دل
اور خال کیا ہیں تیرے سویدائے رخ پہ تل

زلفِ دراز فہم رسا سے رہی ہے مل
لاکھوں طرح کے پھول رہے ہیں تجھی میں کھل

ہر لحظہ اپنے جسم کے نقش و نگار دیکھ
اے گل تو اپنے حسن کی آپ ہی بہار دیکھ — نظیر

جلوہ تو ہر اک طرح کا ہر شان میں دیکھا
جو کچھ کہ سنا تجھ میں سو انسان میں دیکھا — درد

انساں کی ذات سے ہیں خدائی کے کھیل یاں
بازی کہاں بساط پہ گر شاہ ہی نہیں — درد

باغِ جہاں کے گل ہیں یا خار ہیں تو ہم ہیں
گر یار ہیں تو ہم ہیں اغیار ہیں تو ہم ہیں — درد

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں — میر

آدمِ خاکی سے عالم کو جلا ہے ورنہ
آئینہ تھا یہ مگر قابلِ دیدار نہ تھا — میر

انسان دوستی جو مغرب میں نشاۃ الثانیہ کے بعد پروان چڑھی، فرد کی اہمیت کے احساس سے چلی تھی لیکن رفتہ رفتہ قومیت کے تصور نے اس کی وسعت کو محدود کیا۔ اب یہ بات مغرب میں بھی تسلیم کی جانے لگی ہے کہ تصوف کی انسان دوستی چونکہ عالم گیر انسانی برادری پر زور دیتی ہے اور آدمی کو انسان بناتی ہے اس لیے اس کے سہارے مذاہب کے اختلافات، قوموں کے تصادم، طبقاتی کشمکش، سب کے حل کے لیے راہ ہموار کی جا سکتی ہے۔ آج آدمی کو ہر رنگ میں پہچاننے پر جو زور ہے اس کی طرف بڑے پُرجوش لہجے میں انیسویں صدی کے آغاز میں نظیر اکبرآبادی نے اپنی نظم "آدمی نامہ" میں اشارہ کیا تھا:۔

دنیا میں بادشاہ ہے، سو ہے وہ بھی آدمی
اور مفلس و گدا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی
زردار، بے نوا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی
نعمت جو کھا رہا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی
ٹکڑے جو مانگتا ہے، سو ہے، وہ بھی آدمی

ابدال و قطب و غوث و ولی آدمی ہوئے
منکر بھی آدمی ہوئے اور کفر کے بھرے
کیا کیا کرشمے کشف و کرامات کے کیے
حتّیٰ کہ اپنے زہد و ریاضت کے زور سے

خالق سے جا ملا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی

یاں آدمی ہی نار ہے اور آدمی ہی نور
یاں آدمی ہی پاس ہے اور آدمی ہی دور
کُل آدمی کا حسن و قبح میں ہے یاں ظہور
شیطاں بھی آدمی ہے جو کرتا ہے مکر و زور

اور ہادی رہ نما ہے، سو ہے وہ بھی آدمی

یاں آدمی پہ جان کو وارے ہے آدمی
اور آدمی ہی تیغ سے مارے ہے آدمی
پگڑی بھی آدمی کی اتارے ہے آدمی
چلّا کے آدمی کو پکارے ہے آدمی

اور سُن کے دوڑتا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی

اشراف اور کمینے سے لے شاہ تا وزیر
ہیں آدمی ہی صاحب عزّت بھی اور حقیر
یاں آدمی مرید ہیں اور آدمی ہی پیر
اچھا بھی آدمی ہی کہاتا ہے اے نظیرؔ

اور سب میں جو بُرا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی

(آدمی نامہ)

یہ نظم اس قابل ہے کہ پوری سنائی جاتی، مگر قلتِ وقت کے خیال سے اس کے چند ہی بند پیش کیے گئے ہیں۔

غالب خاصے دنیا دار تھے، مگر ان کی شاعری میں وحدت الوجود کے عقیدے کی مرکزی اہمیت ہے۔ انھوں نے صوفیوں کے کئی عقیدوں کو بڑے شاعرانہ کمال کے ساتھ نظم کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ خدا کی تجلّی میں تکرار نہیں ہے اور ہر آن وہ نئی شان کے ساتھ جلوہ گر ہے، اب غالب کا یہ شعر دیکھیے:۔

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز

پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

غالب کے ذہن کی تہ داری اور اس کی جامعیت کا ثبوت یہ ہے کہ یہی شعر ارتقا اور تخلیق پیہم کے لیے بھی شمع ہدایت ہے، مگر اس میں شک نہیں کہ غالب کے یہاں ابن عربی کے نظریۂ تجدّد امثال کی نشان دہی کرتا ہے۔ حضرت رابعہ بصری نے اس عبادت کی مذمت کی تھی جو خدا کے لیے نہ ہو بلکہ جنت کے لالچ یا دوزخ کے خوف سے ہو۔ غالب اس خیال کو کیسے دل کش انداز سے پیش کر کے ایک بلند اخلاقی معیار کی طرف ہماری رہ نمائی کرتے ہیں۔

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ

دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

منصور حلاّج کا خیال تھا کہ تمام دین اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ہیں۔ ان کا فروعات میں اختلاف ہے لیکن اصل کا جہاں تک تعلق ہے وہ ایک ہی ہے۔ تمام دینوں کا مرکز اور منبع خدا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ مذہب کی اصل ایک ہی ہے اس کے طریقے اور راستے مختلف ہوا کرتے ہیں، اب غالب کے ان اشعار پر غور کیجیے۔

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم

ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

وفاداری بشرطِ استواری اصل ایماں ہے

مرے بت خانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

اقبال نے یہی بات اپنے مخصوص اسلوب میں کہی ہے:۔

من کی دنیا میں نہ دیکھا میں نے افرنگی کا راج
من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بت کدۂ تصورات

تصوف نے دنیا کی بے ثباتی کی طرف توجہ دلاکر حبِّ جاہ و مال پر کاری ضرب لگائی اور مکارمِ اخلاق پر زور دیا۔ میر کا مشہور قطعہ ذہن میں ہے :۔

کل پاؤں ایک کاسۂ سر پر جو آگیا — یکسر وہ استخوان شکستوں سے چور تھا
کہنے لگا کہ دیکھ کے چل راہ بے خبر — میں بھی کبھو کسو کا سرِ پُر غرور تھا

صوفیوں نے دلداری اور خلق پر بہت زور دیا تھا۔ اردو شاعری میں اس کے اثر سے کسی کا دل توڑنے کو بہت بڑا جرم قرار دیا گیا۔ اقبال کے یہ اشعار غور طلب ہیں :۔

ہجوم کیوں ہے زیادہ شراب خانے میں
فقط یہ بات کہ پیرِ مغاں ہے مردِ خلیق

کوئی کارواں سے ٹوٹا کوئی بدگماں حرم سے
کہ امیرِ کارواں میں نہیں خوئے دل نوازی

تصوف میں عشق کو علم پر فوقیت دی گئی تھی۔ موجودہ دور میں اسے رجعت پرستی اور ظلمت پسندی سمجھا گیا۔ مگر اب مغرب کے مفکرین بھی ذہن کی نارسائی پر زور دینے لگے ہیں۔ ایچ جی ویلس نے اپنی آخری کتاب "ذہن اپنی آخری حد پر" (THE MIND AT THE END OF ITS TETHAR) میں عقلیت کے حدود کی طرف اشارا کیا تھا۔ اس کتاب پر ریویو کرتے ہوئے لائنیل ٹرلنگ نے کہا تھا کہ "ذہن پر ضرورت سے زیادہ زور سماجی مساوات کی نفی کرتا ہے اور جو لوگ ذہن کی پرستش کرتے ہیں ان کے ذہن میں خود کوئی کمی پیدا ہو جاتی ہے۔" اقبال نے بانگِ درا کے دور میں آگاہ کر دیا تھا۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

اور بالِ جبریل میں انھوں نے اعلان کیا:۔

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغِ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے

غرض اردو شاعری میں تصوف کی روایت سب سے زیادہ وسیع اور گہری رہی ہے۔ اس نے اپنی اصطلاحوں اور رمز و ایما کے پردے میں انسان دوستی، رواداری، خدمت خلق، وسیع المشربی، اخلاقی بلندی اور قلبی طہارت پر زور دیا ہے۔ آج کا ذہن شعر کی زبان نہیں سمجھتا، وہ اسے بھی ایک نثری بیان سمجھتا ہے۔ پھر وہ قناعت، توکّل، استغنا کو مذموم سمجھنے لگا ہے۔ وہ دل کی دولت کی قدر نہیں کرتا، دنیا کی دولت کے پیچھے پھرتا ہے۔ کچھ صوفیوں نے اشغال پر جو حد سے زیادہ زور دیا اُس کی وجہ سے بھی وہ ان سے بدگمان ہو گیا۔ کچھ صوفیوں نے سیاست کی ہنگامہ آرائی اور اربابِ اقتدار کی چیرہ دستی سے گھبرا کر جو خلوت نشینی اختیار کی، اس کی وجہ سے بھی صوفیوں کی داستان بے عملی اور تقدیر پرستی کی لے سمجھی جانے لگی۔ اقبال نے اس روش پر بجا طنز کیا ہے۔

کمالِ ترک نہیں آب و گِل سے مہجوری
کمالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری
میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا
تمھارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری

اقبال نے صوفیوں پر جو اعتراضات کیے ہیں اور عجمی تصوف پر جو نکتہ چینی کی ہے، اس کی وجہ سے کچھ حلقوں میں یہ خیال بھی پیدا ہو گیا ہے کہ اقبال تصوف کے مخالف تھے اقبال کے کچھ اشعار اور ان کے خطوط اور مثنوی اسرارِ خودی کے دیباچے سے اس خیال کو تقویت بھی ملتی ہے۔ مگر اقبال کے ذہنی ارتقا کو سمجھتے ہوئے اور ان کے سارے کلام نظم و نثر کو ملحوظ رکھتے ہوئے، اقبال کی پوزیشن واضح ہو جاتی ہے۔ اقبال کو تصوف کی روایت ورثے میں ملی تھی۔ انگلستان جانے سے پہلے وہ حضرت نظام الدین اولیا کے مزار پر حاضر ہوئے تھے۔ بزرگوں اور درویشوں سے انھیں بڑی عقیدت تھی اور ان کی

زندگی میں باوجود نشیب و فراز کے ایک درویشانہ بے نیازی ملتی ہے انھیں تصوف پر نہیں مزاجِ خانقاہی پر اعتراض تھا۔ وہ جب یہ کہتے ہیں:

کرے گی دادرِ محشر کو شرمسار اک روز
کتابِ صوفی و مُلّا کی سادہ اوراقی

تو یہ بات ذہن میں رکھنا چاہیے کہ جس طرح مُلّا، کٹھ مُلّائیت کا ترجمان ہے، اسی طرح یہ صوفی حقیقی صوفی نہیں ہے، گو تصوف کا دم بھرتا ہے۔ حقیقی تصوف اور حقیقی فقر کے متعلق اقبال کے یہ اشعار دیکھیے:-

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ — فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ
علم کا مقصود ہے پاکیِ عقل و خرد — فقر کا مقصود ہے عفتِ قلب و نگاہ
علم فقیہ و کلیم، فقر مسیح و حکیم — علم ہے جویائے راہ فقر ہے دانائے راہ
فقر مقامِ نظر علم مقامِ خبر — فقر میں مستی ثواب علم میں مستی گناہ
علم کا موجود اور فقر کا موجود اور — اشہد ان لا الہ اشہد ان لا الہ
چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی — ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ
دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو — تیری نگہ توڑ دے آئینۂ مہر و ماہ

وہ صوفی کے مرتبے کو جانتے ہیں، انھیں اس سے صرف یہ شکایت ہے کہ وہ بتانِ عجم کے پجاریوں میں شریک ہو گیا ہے۔ ساقی نامہ میں کہتے ہیں:-

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد — محبت میں یکتا، حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا — یہ سالک مقامات میں کھو گیا

اقبال جو حرکت، کشمکش، عمل میں یقین رکھتے ہیں، وہ کسی طرح اس نتیجے پر پہنچے یہ وحدت الوجود کا نظریہ فارسی شاعری میں بڑے پر فریب طریقے سے لوگوں کو بے عملی کی طرف لے جاتا ہے۔ اقبال کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے بھی اقبال کی ہر بات پر آمنا و صدقنا کہنا قطعًا ضروری نہیں ہے انھوں نے حافظ کی شاعری کی روح پر غور نہیں کیا اور ان کی شاعری کے ظاہری اثرات کو ہی اہمیت دی۔ عجمی افکار کی انھوں نے جا بجا مذمت کی ہے مگر اپنی نظم

'مدنیتِ اسلام' میں وہ عجم کے حسن طبیعت کو بھی سراہنا ضروری سمجھتے ہیں۔ نظم یوں شروع ہوتی ہے:-

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے

یہ ہے نہایتِ اندیشۂ کمالِ جنوں

اور جس شعر کی طرف آپ کو توجہ دلانا ہے، وہ یہ ہے:-

عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوق جمال

عجم کا حسنِ طبیعت عرب کا سوزِ دروں

اسٹیفن اسپنڈر نے کہا ہے کہ QUALITY تمدن کی وہ خصوصیت ہے جو اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ماضی کا احساس ایک حیات بخش قوت کی حیثیت سے اس سماج میں کام کرے۔" ہمارے یہاں حال کے کرب کا احساس ہے مگر ماضی کا یہ احساس اور عرفان نہیں ہے۔ اردو شاعری کے کلاسیکی سرمائے میں تصوف کی وجہ سے جو بلندی، بصیرت اور انسان دوستی آئی ہے، اس سے ہمیں اب بھی ذہنی غذا مل سکتی ہے اور شعر کی زبان میں جس طرح ان اسرار و رموز کو پیش کیا گیا ہے، ان کو سمجھنے سے حال کے آگہی کے بحران میں بھی ایک عزم تازہ حاصل ہو سکتا ہے۔ غالب نے غلط نہیں کہا تھا:-

بے مے کسے ہے طاقتِ آشوبِ آگہی

میکش اکبرآبادی

اقبال اور وحدۃ الوجود

(۱)

وحدۃ الوجود کا نظریہ اس قدیم اور مشکل ترین سوال کا جواب ہے کہ خدا کیا ہے؟ ہم کیا ہیں؟ اور یہ عالم کیا ہے؟ اور ان میں ایک کو دوسرے سے کیا تعلق ہے؟

وحدۃ الوجود کی رو سے خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔ یہاں تک سب اربابِ وجود کا اتفاق ہے۔ لیکن یہ عالم اور ہم خود کیا ہیں اس کے جواب بہت سے ہیں۔ مثلاً ایک جواب یہ ہے کہ یہ سب معدوم ہے اور یہ سب وہم ہے، جیسا کہ سری شنکر اچاریہ اور حضرت مجدّد صاحب کا مسلک ہے[۱] اس کے علاوہ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ سب وہم نہیں بلکہ عینِ حق ہے۔ ھوالذی خلق السمٰوات والارض بالحق۔ ظاہر باطن اول و آخر خدا کے سوائے کوئی نہیں ہے ہوالاول والآخر والظاہر والباطن۔

اس کے بعد بھی بہت سے سوال پیدا ہوتے ہیں جن کی طرف متقدمین صوفیہ کی کوئی تصنیف ہماری رہنمائی نہیں کرتی ان بزرگوں نے زیادہ توجہ ذکر اور فکر اور مجاہدے

---

[۱] میرے نزدیک ممکنات کی حقیقی عدم اور وہ کمالات ہیں جو عدم میں منعکس ہوتے ہیں عدم وجود کے مقابل ہے اور عین شر و فساد ہے۔ (مکتوب مجدد صاحب ج ۱ ص ۲۳۴ ج ۱) سری شنکر کے نزدیک صورت عالم دھوکا اور جہالت اور عین شر ہے۔ (تاریخ ہندی فلسفہ ڈاکٹر گپتا)

کی طرف کی کیوں کہ ان کے علم اور تجربے میں ان سوالوں کے حل کا وہی بہترین طریقہ تھا یعنی الہام وانکشاف باطن۔ اگر کسی نے کوئی بات کہی بھی تو رمز و کنائے میں کہی۔ جیسے حضرت شبلی نے فرمایا کہ تصوّف شرک ہے کیوں کہ وہ دل کو مشاہدۂ غیر سے بچانے کا نام ہے حالانکہ غیر موجود ہی نہیں ہے[1] یہی وجہ ہے کہ یہ بزرگ زیادہ مطعون نہیں ہوئے۔ شیخ اکبر ابن عربی نے ان مسائل کو اپنی تصانیف کا موضوع بنایا اور مطعون ہوئے۔ مثلاً تنزلات کا نظریہ خواہ وہ یونانی ہو یا تورانی ابن عربی نے اسے تشبیہ اور تنزیہہ میں مطابقت پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا کیونکہ عالم مظہر تشبیہہ ہے اور خدا منزّہ اور پاک ہے دونوں میں مطابقت کیسے ہو سکتی ہے۔

علامہ اقبال نے وحدۃ الوجود کے سلسلے میں جن دو اہم شخصیتوں کا ذکر کیا ہے۔ وہ سری شنکر اور محی الدین ابن عربی ہیں اور ان دونوں کو ہم خیال کہا جاتا ہے[2]۔ لیکن سری شنکر اور ابن عربی صرف اس حد تک متفق ہیں کہ اصل وجود برہمہ کا ہے یا خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے لیکن سری شنکر کے نزدیک صورت عالم دھوکا ہے۔ عالم ناپاک ہے اور پاک برہمہ سے الگ .... ہے اس کے برخلاف ابن عربی کے نزدیک یہ عالم عینِ حق ہے یہاں تک کہ باطل اپنی ثبوتی حیثیت سے حق ہی کا ظہور ہے۔ ھوالذی خلق السمٰوٰت والارض بالحق (قرآن)

لاتنکر والباطل فی طورہ فانہ بعض ظہوراتہ

(ابومدین مغربی)

علامہ اقبال کے نزدیک بھی خودی عین حق ہے

خودی را حق بداں باطل مپندار خودی را کشتِ بے حاصل مپندار

(۲)

سب سے پہلے ہمیں فراخ دلی سے یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ اقبال کے خیالات میں تضاد ہے۔ ایک زمانہ ہوا جب اہل علم کو اس بات پر توجہ دلائی گئی تو اکثر اصحاب خاموش رہے اور جن لوگوں نے توجہ کی وہ ناگواری کے ساتھ کی۔ ایک سنجیدہ محقق نے فرمایا کہ تضاد تو زمین آسمان میں ہے کائنات میں ہے حتی کہ قرآن میں ہے یہ ۱۹۴۶ء کی بات ہے اور جب

---

[1] تصوف اسلام، عبدالماجد دریابادی۔ [2] دیباچہ اسرارِ خودی۔

عرض کیا گیا کہ اس تضاد کا حل اس طرح نکل سکتا ہے کہ علامہ کی تحریروں کا سنہ وار مطالعہ کیا جائے، اور ان کی آخری تحریروں کو ان کی ابتدائی تحریروں کا ناسخ سمجھا جائے۔ لیکن یہ گزارش بھی صدا بہ صحرا ثابت ہوئی اور آج تک ہر شخص علامہ کی تحریروں کو اپنے عقائد کی مطابقت میں پیش کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ جن نظریات میں تضاد پایا گیا ان میں اہم ترین نظریہ وحدۃ الوجود کا ہے علامہ کی ابتدائی تحریروں میں جن کو اسرارِ خودی کے زمانے کی تحریریں کہنا موزوں ہوگا وحدۃ الوجود کی مخالفت ملتی ہے اور آخری تحریروں میں جس کی ابتدا پیامِ مشرق سے ہو گئی تھی وحدۃ الوجود کی موافقت اور تائید ملتی ہے۔ اہلِ دانش کے لیے یہ بات اہمیت رکھتی ہے یا نہیں؟ اگر اہمیت رکھتی ہے تو آج تک ان کا طریق استدلال کیوں نہیں بدلا۔ ایک بزرگ نے اپنی تصنیف میں فرمایا ہے کہ اقبال وحدۃ الوجود کے نہیں بلکہ وحدۃ الوجوب کے قائل تھے اس کا مطلب جو بھی کچھ ہو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہی ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ وحدۃ الوجوب کا مخالف ہے یا اس کے برعکس۔ حالانکہ صرف وحدۃ الوجود کا نظریہ ہی وحدۃ الوجوب کا قائل ہے کیوں کہ اہلِ وجود کے نزدیک وجود کی تقسیم ممکن اور واجب میں غلط ہے۔ وجود واحد ہے اور وہ واجب ہے۔ تحقیق کا کچھ ایسا ہی سہل انداز ہمارے اکثر محققین نے اختیار کیا ہے اور اس کا سبب کچھ جذبات اور مفروضات ہیں جو انھیں تحقیق اور صداقت سے زیادہ عزیز ہیں مثلاً یہ کہ وحدۃ الوجود شریعت اسلامیہ کے خلاف ہے جیسا کہ مجدد صاحب اور دوسرے علما کا خیال ہے۔ شریعت سے ان کی مراد علمائے اہلِ سنت کی شریعت ہے اور اہل سنت سے ان کی مراد امام ابو الحسن اشعری کے علم کلام کے بنائے ہوئے نظریات ہیں خود حضرت مجدد صاحب نے فرمایا ہے کہ "میرا مسلک متکلمین اور علمائے اہلِ سنت کے مطابق ہے[1]۔ گویا اس کے علاوہ اسلام کی جتنی تعبیریں ہیں وہ قابلِ توجہ نہیں ہیں۔ اس بارے میں غور طلب بات یہ ہے کہ نظریۂ شہود کے بانی حضرت مجدد صاحب کا دعویٰ ہے کہ نظریۂ شہود میرا کشف ہے جو مجھ سے پہلے کسی نے دریافت نہیں کیا۔ خود میرے پیر بھی

---

[1] مکتوب ۱۶۰ - ج - ۱

وحدۃ الوجود کے ماننے والے تھے۔ گویا اسلام کے دورِ اوّل سے لے کر حضرت مجدد صاحب کے پیر حضرت خواجہ باقی باللہ تک ایک غلط نظریے کے ماننے والے تھے جو شریعت اور اہلِ سنت کے مسلک کے خلاف تھا اس طرح یہ بات ضمناً تسلیم کرلی گئی ہے کہ مسلک شہود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے نہیں پہنچا[1] اور متقدمین صوفیا اور مجدّد صاحب کے اشیاخ کا مسلک وحدۃ الوجود ہی تھا۔

یہاں حضرت شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں جو حضرت شیخ مجدد صاحب کے سلسلے کے ایک مسلّم اور محقق بزرگ ہیں۔

"میں کہتا ہوں یہ قول (وحدۃ الوجود) عقلاً اور کشفاً دونوں طرح صحیح ہے۔ صوفیا جب یہ کہتے ہیں کہ عالم عینِ حق ہے تو اس سے وجوداتِ خاصہ کی نفی نہیں ہوتی ——— مجدد صاحب نے جو شیخ اکبر کی مخالفت کی وہ بغیر سوچے سمجھے کی اور یہ علمی لغزش ہے اس سے علما محفوظ نہیں رہ سکتے۔ یہ بات مجدد صاحب کے عالی مرتبہ ہونے کے خلاف نہیں ہے اگر کوئی کہے کہ یہ اہلِ سنت کا مذہب ہے اس لیے اس کا ماننا واجب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اہلِ سنت اس زمانے کے لوگ تھے جن کے بہتر ہونے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے گواہی دی۔ ان لوگوں میں سے کسی سے روایت نہیں کی گئی کہ کبھی کسی نے صفات کے متعلق بات کی ہو کہ وہ ذات پر زائد ہیں یا نہیں اور اگر زائد ہیں تو انتزاعی امور ہیں یا خارج میں موجود ہیں۔ متاخرین کا یہ فرقہ جو اہل سنت ہونے کا دعویٰ کرتا ہے یہی ایسی باتیں کرتا ہے۔ اول تو ان کی یہ بات بدعت ہے کیوں کہ اگلے لوگوں میں سے کسی نے ایسا نہیں کیا اور اگر بدعت نہ بھی ہو تو وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔"[2]

(مکتوب مدنی شاہ ولی اللہ دہلوی)

---

[1] مکتوب ۸۷۔ ج۔۳۔ مزید وضاحت کے لیے دیکھا جاسکتا ہے۔ [2] شیخ اکبر اور وحدۃ الوجود کی تائید میں مولوی اشرف علی صاحب تھانوی کی تصنیف "التکشف عن مہماتِ التصوف" قابل ملاحظہ ہے شریعت کے بارے میں ان کی اہمیت اور واقفیت بہت سے اقبال شناسوں سے یقیناً زیادہ ہے۔

(۳)

علامہ اقبال کے وہ اقوال جو وحدۃ الوجود کی موافقت میں ہیں، میرا خیال ہے کہ اس موقع پر مخالف اقوال کے نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہے صرف اجمال کے ساتھ ان کی نشان دہی کافی ہوگی۔ مخالفت سب سے پہلی غالباً اسرار کے دیباچے میں کی گئی ہے اسرار ۱۹۱۵ء کی تصنیف ہے۔ اسرار کے علاوہ علامہ کے تین مکتوب ہیں جن میں وحدت الوجود، خصوص الحکم اور وحدۃ الوجود کی مخالفت ملتی ہے یہ مکتوبات ۱۹۱۶ء اور ۱۹۱۷ء کے ہیں۔

اس کے بعد پیامِ مشرق میں ہمیں یہ شعر ملتے ہیں جو وحدۃ الوجود کی تائید کرتے ہیں۔ پیامِ مشرق ۱۹۲۲ء کی تصنیف ہے۔

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی — کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی — تلاش خود کنی جز او نیابی

(پیامِ مشرق)

زبورِ عجم میں ہے جو ۱۹۲۷ء کی تصنیف ہے۔

قدیم و محدثِ ما شمار است — شمار ما طلسم روزگار است
بہ خلوت ہم بہ جلوت نورِ ذات است — میانِ انجمن بودن حیات است

خطباتِ اقبال ۱۹۲۹ء میں صراحت کی گئی ہے۔

"یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی میکانکی قوت سے لے کر جسے ہم مادّے کا ایٹم کہتے ہیں انسانی انا کی تصویر کی بالکل آزادانہ حرکت تک انائے اعظم کا خود کو ظاہر کرنا ہے۔"

"مذہبِ اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادہ ایک ہی کُل کے مختلف اجزا ہیں۔"

(خطبۂ صدارت مسلم لیگ ۱۹۳۰ء)

گفت آدم گفتم از اسرار اوست — گفت عالم گفتم او خود روبروست

(جاوید نامہ ۱۹۳۲ء)

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری — نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

(ضربِ کلیم ۱۹۳۶ء)

اور پھر ارمغانِ حجاز میں جو علامہ کا آخری کلام ہے انھوں نے جس وضاحت سے وحدۃ الوجود کا اقرار کیا ہے اس سے زیادہ وضاحت کا امکان ہی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ان شعروں سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ کے خیال میں متقدمین اسلام کا بھی یہی مسلک تھا مثلِ نیاگاں کہہ کر انھوں نے یہ بات واضح کر دی ہے۔

تو اے ناداں دلِ آگاہ دریاب — بہ خود مثلِ نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش — ز لاموجود الا اللہ دریاب

(ارمغانِ حجاز)

اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ کے خیالات میں بتدریج تبدیلی ہونے لگی تھی۔ اسی لیے وہ ابتدا میں ابن عربی، عراقی، سنائی وغیرہ کے خلاف تھے اور ابن تیمیہ ابن جوزی وغیرہ کی تائید کرتے تھے آخر میں ابن عربی عراقی سنائی وغیرہ کی مدح و ستائش کرنے لگے اور انھوں نے صراحت سے فرمایا:۔

"ابن تیمیہ اور ابن جوزی کی مخالفت حقیقت سے ناواقف ہونے کے سبب سے تھی"۔

(ملفوظات ص ۳۵)

(۴)

وحدۃ الوجود کی تائید میں اب تک علامہ اقبال کے کلام سے جو مثالیں پیش کی گئی ہیں وہ بالکل واضح ہیں اور اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے لیکن ان مثالوں کے علاوہ علامہ کی مثنوی گلشنِ رازِ جدید وحدۃ الوجود کے متعلق سب سے زیادہ مفصل ہے۔ یہ مثنوی گلشنِ رازِ قدیم کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ گلشنِ رازِ قدیم دراصل ان شکوک کا جواب ہے جو وحدۃ الوجود کے ماننے والوں کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے نَو سوالوں کا انتخاب کر کے علامہ اقبال نے بھی ان کا جواب دیا ہے۔ جواب سے مطلب علامہ کے الفاظ میں یہ ہے کہ جو مضامین کہ شیخ محمود نے لکھے تھے وہ میں نے اپنے طرز میں لکھے ہیں۔

جوابِ نامۂ محمود گفتم — بہ طرزِ دیگر از مقصود سفتم

شیخ شبستری کے مدح میں جو غیر معمولی الفاظ علامہ اقبال نے استعمال کیے ہیں وہ اس کے

ثبوت میں کافی ہیں کہ علامہ شبستری سے کس قدر متاثر ہیں۔ اقبال نے کہا ہے:

زعہدِ شیخ تا ایں روزگارے نہ زد مردے بہ جانِ ما شرارے

بہتر ہو گا کہ دونوں مثنویوں کی وجہ تصنیف کا خلاصہ خود مصنفین کے الفاظ میں بیان کر دیا جائے۔

گلشن رازِ قدیم علامہ نجم الدین محمود تبریزی شبستری کی تصنیف ہے اس مثنوی کی وجہ تصنیف خود مصنف نے یہ بیان کی ہے کہ ۷۱۷ھ (۱۳۱۷ء) کا واقعہ ہے کہ خراساں کے ایک بزرگ نے ایک قاصد کو چند سوال دے کر بھیجا اور قاصد نے تبریز کے بزرگوں اور سر برآوردہ مشائخ کی محفل میں انھیں پیش کیا اور سب نے بالاتفاق مجھ سے ان سوالوں کا جواب دینے کی فرمائش کی اور میں نے فی البدیہہ ان تمام سوالوں کے جواب نظم کی اسی بحر میں لکھوا دیے جس بحر میں وہ سوال تھے۔ سب واقف ہیں کہ میں باوجود اس کے کہ نثر میں کئی کتابیں لکھ چکا ہوں اور نظم پر قادر ہوں میں نے کبھی شعر نہیں کہے مجھے اس قسم کی شاعری سے عار نہیں آتی میں قافیہ پیما شاعر نہیں ہوں کیوں کہ سو قرنوں میں بھی ایک عطار پیدا نہیں ہوتا۔

مرا زیں شاعری خود عار ناید کہ در صد قرن یک عطار ناید

میں نے جو کچھ کہا ہے وہ میرا کشف و شہود ہے۔ اہلِ حال علم کتابی اور رسمی سنائی باتوں پر قانع نہیں ہوتے ہیں بلکہ جو ان کے باطن پر انشراح ہوتا ہے وہی بیان کرتے ہیں۔

گلشنِ رازِ جدید علامہ اقبال کی تصنیف ہے۔ یہ مثنوی اسی بحر میں ہے جس میں گلشنِ رازِ قدیم ہے اس کی وجہ تصنیف علامہ نے یہ بیان کی ہے کہ اہلِ مشرق کے دلوں سے وہ سوز جاتا رہا جو ان کی قدیم خصوصیت تھی اور وہ ایک بے روح تصویر کی طرح ہو گئے ہیں نہ ان کے دل میں کوئی مدعا ہے نہ ان کے ساز میں کوئی آواز ہے۔ اس لیے میں نے محمود شبستری کے جوابات — ایک دوسرے طرز میں بیان کیے واقعہ یہ ہے کہ شیخ محمود تبریزی کے زمانے سے آج تک کسی نے بھی ہماری جانوں میں یہ سوز اور یہ شرارے پیدا نہیں کیے۔ اس دانائے تبریز کے زمانے سے پہلے چنگیز نے قیامت برپا کی تھی اسی طرح میری نظر نے بھی ایک دوسرا انقلاب اور ایک دوسرا آفتاب طلوع ہوتے دیکھا۔ میں شاعروں کی طرح خیالی باتیں نہیں کر رہا ہوں اور بادۂ حقیقت

پے بغیر مست نہیں ہوا ہوں مجھے اس شاعری سے شرم نہیں آتی کیوں کہ سو قرنوں میں ایک عطار پیدا نہیں ہوتا۔

مرا زیں شاعری خود عار ناید　　　که در صد قرن یک عطار ناید

میں نے اپنے باطن میں خلوت اختیار کی اور پھر یہ ایک لازوال جہاں پیدا کیا۔

دمے در خویشتن خلوت گزیدم　　　جہانے لازوالے آفریدم

دونوں شاعروں نے ایک ہی سوالوں کے جواب دیے ہیں ایک ہی بحر میں مثنویاں لکھی ہیں اور دونوں کا دعویٰ ہے کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ انکشافِ باطن سے کہا ہے۔

اس طرح وحدۃ الوجود کے نظریے پر جو شکوک وارد ہوتے ہیں سائل خراسانی نے انھیں پیش کیا اور شیخ محمود نے ان کا جواب دیا۔ علامہ اقبال کی رائے میں شبستری کے زمانے سے آج تک اس موضوع پر اس سے بہتر تصنیف نہیں ہوئی۔ مگر علامہ نے یہ ضرورت محسوس کی کہ ان جوابات کو بہ طرز دیگر بیان کیا جائے اور واقعہ یہ ہے کہ یہ مثنوی علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفے کا بہترین امتزاج ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر نظریۂ وحدۃ الوجود غلط ہے اور علامہ اس کو غلط سمجھتے تھے تو اس بہ طرزِ دیگر کی کیا ضرورت تھی۔ مثلاً یہ سوال کیا گیا ہے کہ جب سارا عالم حق ہے اور اس کی حقیقت ایک ہے تو پھر یہ حادث اور قدیم کس طرح علاحدہ ہوئے کہ ایک خدا ہو گیا اور ایک عالم۔ یا یہ کہ جب عارف بھی خدا ہے اور معروف بھی خدا ہی ہے تو پھر انسان کو معرفت حاصل کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی۔ تو ان سوالوں کا سیدھا اور مولویانہ جواب یہ تھا کہ کہاں خدا اور کہاں بندہ، نہ کبھی یہ دونوں ایک تھے اور نہ کبھی جدا ہوئے یہ سب کفر و زندقہ ہے ما للتراب ورب الارباب کہاں خدا اور کہاں بندہ۔ لیکن دونوں بزرگوں نے یعنی علامہ شبستری اور علامہ اقبال نے ایسا نہیں کہا بلکہ جو جواب دیے اس سے وحدۃ الوجود کا نظریہ اور نکھر کے سامنے آ گیا اور یہ اور اس قسم کے سارے شکوک و شبہات دور ہو گئے۔

(۵)

علامہ اقبال نے ان سوالات میں سے جو شیخ محمود شبستری سے کیے گئے تھے صرف

نُو سوال جواب دینے کے لیے انتخاب کیے ہیں اور اصل میں یہی سوال سارے مسائل کا خلاصہ ہیں ان سوالوں میں سے بھی میں نے چند سوال انتخاب کیے ہیں:

(۱)

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد — کہ ایں عالم شد آں دیگر خدا شد
اگر معروف و عارف ذاتِ پاک است — چہ سودا در سرِ ایں مشتِ خاک است

(۲)

چہ من باشم مرا از خود خبر کن — چہ معنی دارد اندر خود سفر کن

(۳)

مسافر چوں بود رہ رو کدام است — کہ را گویم کہ او مردِ تمام است

(۴)

کدامی نکتہ را نطق است انا الحق — چہ گوئی ہرزہ بود آں رمزِ مطلق

قدیم و محدّث .....

سوال یہ ہے کہ اگر وجود ایک ہے تو حادث اور قدیم علاحدہ علاحدہ کیسے ہو گئے کہ ایک عالم ہو گیا اور ایک خدا۔ اور جب پہچاننے والا، پہچانے جانے والا ایک ہی ہے یعنی خدا اور بندہ تو پھر انسان کے سر میں کیا سودا سمایا ہے کہ وہ معرفت حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔

شبستری اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ "تو" وہ "جمع" ہے جو عینِ واحد ہے اور تو ہی وہ واحد ہے جو عین کثرت ہے لیکن اس کے لیے یقین اور کشف و شہود کی ضرورت ہے تاکہ وہم غیریت کے حجاب اٹھ جائیں۔ یہ کثرت اور دوئی محض وہم ہے جسے تو اپنے غلط علم کی وجہ سے حقیقت سمجھ بیٹھا ہے اپنا علم چھوڑ دے اپنی ہستی کو غیر نہ سمجھ اور غیریت کے وہم کو تاراج کر دے تو تیرا نقطۂ اوّل آخر میں مل جائے گا اور تو ایسے مقام پر پہنچ جائے گا جس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ وہاں نہ کسی فرشتے کی گنجائش ہے نہ کسی رسول کی۔ پس جس وقت یہ مسافت طے ہو جاتی ہے اور یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے تو حق اس کے سر پہ تاجِ خلافت رکھ دیتا ہے وہی مردِ کامل ہے جو خواجگی کے ساتھ کارِ غلامی بھی کرتا ہے یعنی

حقیقت میں فنا ہو کر بقا حاصل کر لیتا ہے اور خدا کی منشا کے مطابق اپنے فرائض پورے کرتا ہے۔

اقبال اس سوال کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ غیریت کو ہم نے ایجاد کر لیا ہے کیوں کہ خودی اس کی وجہ سے زندہ ہے۔ عارف و معروف کا فراق ہی بہتر ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ قدیم و حادث سب ہمارے اعتبارات ہیں۔ ہم دوش و فردا کا شمار کرتے رہتے ہیں۔ خود کو خدا سے علاحدہ سمجھ لینا ہماری فطرت ہے، تڑپنا اور نہ پہنچنا ہماری فطرت ہے، جدائی ہی سے خاک میں نظر پیدا ہوتی ہے، ہم اور وہ خدا کا راز ہے اور ظاہر و باطن سب خدا ہی کا نور ہے۔ اگرچہ ہماری محفل میں بہت سے جلوے ہیں لیکن یہ سارا جہاں معدوم اور نیست ہے، خدا ہی موجود اور ظاہر ہے، یہ در و دیوار یہ شہر و مکان کچھ بھی نہیں ہے۔ یہاں ہمارے اور اس کے سوا (حقیقت مطلق اور اس کے مظاہر کے سوا) کچھ بھی نہیں ہے خودی کو اپنی آغوش میں لے لینا اور فنا کو بقا سے ملا دینا یہی سودا ہے جو اس مشتِ خاک کے سر میں ہے، حقیقت کے سمندر میں گم ہو جانا ہمارا انجام نہیں ہے اگر تم اس حقیقت کو حاصل کر لو تو پھر فنا نہیں ہے۔

سوال:-
کدامی نکتہ را نطق است انا الحق
چہ گوئی ہرزہ بود آں رمزِ مطلق

کیا انا الحق میں کسی راز کا اظہار کیا گیا ہے اور اس میں کوئی نکتہ ہے یا محض بے ہودہ اور فضول بات ہے، شبستری نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ انا الحق راز کا اظہار ہے کیوں کہ یہاں غیرِ حق کہاں ہے جو انا الحق کہے، عالم کے تمام ذرے ہر وقت انا الحق کہہ رہے ہیں قرآن نے کہا ہے کوئی شے ایسی نہیں ہے جو تسبیح نہ کر رہی ہو اگر تو بھی توحیدِ علمی سے گزر کر توحیدِ کشفی اور توحیدِ عیانی تک پہنچ جائے تو انا الحق کہنے لگے۔ وادیِ ایمن میں آ اور دیکھ کہ درخت بھی انا اللہ کہتا ہے تو پھر ایک اچھے انسان سے یہ بات کیا بعید ہے۔

روا باشد انا اللہ از درختے   چرا نبود روا از نیک بختے

یہ تعین تھا جو ہستی سے جدا ہو گیا ورنہ نہ خدا بندہ ہوا اور نہ بندہ خدا ہو گیا کیوں کہ کثرت کا وجود محض ایک نمود ہے اور جو کچھ نظر آتا ہے وہ حقیقت کے مطابق نہیں ہے۔ میرے سوا اس

صحرا میں کون ہے پھر یہ آواز اور آواز کی بازگشت کیا چیز ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حق کے سوا کوئی موجود نہیں ہے اگر انا الحق کہنا چاہو تو ہوالحق کہو کہ تم غیر نہیں ہو اپنے کو پہچانو اور ہستی وہمی کی نمود سے اپنے آپ کو جدا کر دو

اس سوال کا جواب علامہ اقبال نے یہ دیا ہے کہ ایک مُغ نے دیر کے حلقے میں کہا کہ زندگی نے فریب کھایا اور 'من' کہا خدا سویا ہوا ہے اور ہمارا وجود اس کے خواب ہی سے ہے تحت و فوق اور چار سو سب خواب ہے۔ سکون و سیر اور جستجو سب خواب ہے۔ دلِ بیدار اور عقل نکتہ بیں سب خواب ہے گمان و فکر اور تصدیق یقین سب خواب ہے۔ یہ تیری چشم بیدار تیرا کردار و گفتار بھی سب خواب ہے جب خدا بیدار ہو جائے گا تو پھر کچھ بھی نہیں رہے گا۔

چو او بیدار گردد دیگرے نیست متاعِ شوق را سوداگرے نیست

یہ سب صحیح ہے مگر ذرا اپنے اندر دیکھو وہ بے نشان کون ہے جو تمھارے سینے میں پنہاں ہے۔ خودی ہی کو حق سمجھو خودی باطل نہیں ہے خودی جب پختہ ہو جاتی ہے تو لازوال ہو جاتی ہے یہ سارا جہاں فانی ہے سوائے خودی کے سب کچھ ہیچ ہے اپنے آپ میں گم ہو کر خودی کو پا جاؤ انا الحق کہو اور صدیق خودی ہو جاؤ۔ ایک حدیث قدسی ہے کہ میں زمین و آسمان میں نہیں سما سکتا ہاں مومن کے دل میں سما سکتا ہوں۔ کسی نے کہا ہے:

پرِ توِ حسنت نہ گنجد در زمین و آسماں در حریمِ سینہ حیرانم کہ چوں جا کردۂ

اقبال کے نزدیک اپنے اندر سفر کرنے کا بھی یہی مطلب ہے۔ سائل نے سوال کیا تھا کہ میں کون ہوں یا 'من' کیا ہے اور اپنے اندر سفر کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اقبال کہتے ہیں۔ اگر تم اپنے دل کی طرف دیکھو تو وہیں تمھیں اپنی منزل نظر آ جائے گی۔ اپنے اندر سفر کرو اور دیکھو مَن کیا ہے؟ زندگی کا کمال ذات کا دیدار ہے۔ اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ جہت اور سمت یعنی تعینات کی قید سے آزاد ہو جاؤ خدا کے ساتھ خلوت اختیار کر لو اس طرح کہ وہ تمھیں دیکھے اور تم اسے دیکھو بلکہ نہ جھپکاؤ اس طرح سے تمھارا وجود فنا ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کے حضور میں اس طرح محکم رہو کہ اس کے بحرِ نور میں گم نہ ہو جاؤ یعنی فنا کے بعد بقا باللہ حاصل کر لو۔ جس نے یہ ید حاصل کر لی وہی عالم کا امام ہے ہم ناتمام ہیں اور وہ کامل و مکمل ہے یہ اس سوال کا جواب

ہے کہ مسافر کون ہے اور ہم کسے مردِ کامل سمجھیں۔

مسافر چوں بود رہرو کدام است
کرا گویم کہ او مردِ تمام است

اگرچہ شیخ محمود شبستری اور علامہ اقبال نے کئی سوالوں کے جواب علاحدہ علاحدہ دیے ہیں مگر جو جواب نقل کیے ہیں ان میں کئی سوالوں کے جواب آ گئے ہیں اور خصوصیت سے وحدۃ الوجود کے متعلق دونوں بزرگوں کے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے جو کچھ عرض کیا گیا وہ کافی ہے۔

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی

اقبال اور تصوّف

اقبال کو تصوف کے ساتھ جو نسبت ہے اس کو سمجھنے کے لیے ہم ان کے بعض ایسے اقوال سے ابتدا کریں گے جو تصوف کے خلاف جاتے ہیں، سب سے پہلے اس شعر کو دیکھیے :-

تمدّن، تصوّف، شریعت، کلام   بتانِ عجم کے پجاری تمام

یہاں وہ اس مشہور لیکن نزاعی نظریۂ تاریخ کے ترجمان ہیں جس کی رو سے اسلامی زندگی کے دوسرے عناصر کی طرح، تصوف بھی عجمی تہذیب اور افکار کے سانچے میں ڈھل گیا ہے۔ البتہ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال کے ان لفظوں سے تصوف کی ذات یا اس کا جوہر اسلام کے لیے پرایا اور اجنبی ثابت نہیں ہوتا۔ اگر وہ تصوف کو اس نظر سے دیکھتے تو شریعت کے ساتھ اس کا نام نہ لیتے۔ شریعت عالمِ اسلام میں باہر سے آنے والی چیزوں میں نہیں ہے۔ چنانچہ اس کے ساتھ شمار میں آنے کی وجہ سے تصوف بھی اقبال کی نظر میں اپنی ذات سے عجمی نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ بعد کے زمانے میں اس نے عجم سے اثر قبول کر لیا۔ ایک اور جگہ اقبال نے کہا ہے :-

ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات

یہاں تصوف کو شاعری کے ساتھ باندھا گیا ہے، اور پھر دونوں کو ایک ایسی مہلک چیز سے تعبیر کیا گیا ہے جو آدمی کو حقائق سے بیگانہ اور عمل سے بے زار بنا دیتی ہے۔

تصوف پر اس قسم کے اعتراضات کے ساتھ یہ بھی ایک مسلّم حقیقت ہے کہ اقبال اکابر تصوّف کے ساتھ بہت گہری عقیدت رکھتے تھے۔ ان سے خراجِ عقیدت پانے والوں میں رومی، ابن عربی، جامی، نظام الدین محبوب الٰہی اور مجدّد احمد سرہندی کے اسمائے گرامی بداہت کے ساتھ گنائے جا سکتے ہیں۔ ان میں بھی خاص طور سے رومی کا نام اس وجہ سے قابل ذکر ہے کہ اقبال رومی کو "پیر" اور "مرشد" کہتے ہیں اور اس نسبت سے لپنے لیے "مرید" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ ان سب بزرگوں کی شان یہ ہے کہ ان کا نام لینے والا ان کے کام کا بھی معترف ہو جاتا ہے۔ یعنی سوچ سمجھ کر اور باخبر طریقے سے ان کے ساتھ عقیدت کا اظہار ہی شاہ راہِ تصوف پر گامزن ہونے کی دلیل ہے۔ چنانچہ ان کے فیض سے اقبال بھی تصوف کے رمز شناس ہیں۔

ہر آنکہ کشتہ نشد از قبیلۂ ما نیست

اب تصوف کے ساتھ اقبال کا ایک ایسا رشتہ ثابت ہوا جس پر ان کا دل گواہی دیتا ہے لیکن زبان انحراف اور انکار کرتی ہے۔ خود تصوف والے دل اور زبان کی اس متضاد روش سے لطف اندوز ہوتے ہیں اور اسے

منکرِ بودن و ہم رنگِ مستاں زیستن

کی تمثیل ڈھال لیتے ہیں۔ عام طور سے اسلامی ادب میں بھی اس کی مثالیں کثرت کے ساتھ ملتی ہیں۔ فلسفے کے ساتھ امام غزالی کا تعلق اسی قسم کے تضاد کا ایک شاندار نمونہ ہے اقبال کے لیے ذرا قریب تر ماحول میں غالب کی مثال ہے جو بقول خود

منصور لا ابالیِ بے دار و رسن

ہیں۔ غالب کبھی کبھی تصوف کے بلند ترین مقامات تک پہنچ جاتے ہیں، لیکن پھر انھیں یہ احساس ہوتا ہے کہ کسی غلط جگہ پر آ پھنسے، وہ اقبال کی طرح تصوف پر معترض نہیں ہوتے بلکہ خود اپنی ذات کو موردِ الزام سمجھتے ہیں :-

یہ مسائلِ تصوّف یہ ترا بیان غالبؔ　　　تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا

بہرحال دونوں میں یہ صفت مشترک ہے کہ انھوں نے تصوف سے فیض بھی حاصل کیا ہے اور اس کے ساتھ غیریت بھی برتی ہے۔

تصوف کے علاوہ کچھ اور چیزیں بھی ایسی ہیں جن کو اقبال نے دل اور زبان کے متضاد اشاروں کا موضوع بنایا ہے۔ وہ اپنے وطن سے محبت رکھتے تھے لیکن ان کے خیالات کی نشوونما کے ساتھ ان کی نظر میں لفظ "وطن" کا مفہوم اور اس کا اخلاقی مرتبہ بدل گیا چنانچہ اس لفظ کے سابق مدلول کے ساتھ ان کو وہی نسبت ہے جو تصوف کے ساتھ ہے ایک دوسری مثال جس کو یہاں ذرا زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا..........

جاسکتا ہے اقبال کے تصور فطرت میں ملتی ہے۔ ہمالہ پر انھوں نے جو نظم لکھی ہے وہ ان کے تصوّرِ فطرت کا اولین نقش ہے۔ وہ کہتے ہیں :-

اے ہمالہ داستاں اس وقت کی کوئی سنا
مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا
کچھ سنا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا
داغ جس پہ غازۂ رنگِ تکلف کا نہ تھا
ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح و شام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

ان اشعار میں انسانی معاشرت کا وہ نظریہ پیش کیا گیا ہے جو نوعِ آدم کے بچپن کو اس کی پختگی عمر اور بالغ النظری پر ترجیح دیتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے، تاریخ کے اولین دور میں انسان معصوم اور آزاد تھے۔ اس لیے کہ وہ فطرت کی آغوش میں پرورش پاتے تھے اور اچھے اور بُرے کی کشمکش سے ان کی شخصیت مجروح نہ تھی۔ دنیا کے جن مختلف گوشوں کو ان سادہ لوح انسانوں کا مسکن کہا گیا ہے ان میں ہمالہ کی رفعتیں اور وسعتیں بھی شامل ہیں۔ اپنی ابتدائی شاعری میں سرزمین ہند کی عظمت کو یاد کرنے کے وقت اقبال ہمالہ کے اس امتیاز پر بھی فخر کرسکتے تھے اور اس کے دامن میں پناہ لینے والے انسانوں کی سادگی اور آزادی پر بھی۔ لیکن ذہنی ترقی کے بلند تر مقامات پر پہنچ کر

انھوں نے فطرت کو سمجھنے کے لیے مغربی اور اسلامی نظام ہائے فکر کے طریقے اختیار کیے۔ مغربی نقطۂ نظر سے، تاریخ کے اوّلین دور میں انسانوں کا فطرت سے قریب تر ہونا محرومی اور پسماندگی کا ایک ایسا تجربہ تھا جس کی یاد سے تہذیب و تمدّن کے کمالات حاصل کر لینے کے بعد آج بھی ہماری زندگی مکدّر اور خلل پذیر ہو سکتی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے، فطرت کے آغوش میں پرورش پانا فی نفسہ مذموم نہ تھا، لیکن انسانی شخصیت اور کائنات کے ارتقا کا تقاضا یہ تھا کہ وہ تجربہ دراز اور دائم نہ ہو۔ ان دو پیمانوں سے ناپنے کے بعد اقبال فطرت کی جو تعبیریں کرتے رہے ان کا خلاصہ وہ اس طرح پیش کرتے ہیں :-

ہزاراں سال با فطرت نشستم — باو پیوستم و از خود گسستم
ولیکن سرگزشتم ایں دو حرف است — تراشیدم، پرستیدم، شکستم

یہاں اقبال نے اپنے "دو حرف" میں جو تین چیزیں گنائی ہیں وہ رومی کا ایک شعر یاد دلاتی ہیں :-

حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست — خام بدم، پختہ شدم، سوختم

گویا یہ دونوں شاعر چند مختصر لفظوں میں اپنی زندگی کے طویل اور کثیر تجربات کو بیان کر رہے ہیں۔ رومی ان کیفیات کا ذکر کرتے ہیں جو خود ان پر گزر رہی ہیں اور ان کا استعارہ پھل پھول کی نشو و نما سے ماخوذ ہے۔ اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ ان کے ہاتھوں کسی اور (یعنی فطرت) پر کیا گزر رہی، اور ان کے الفاظ سے پڑھنے والے کا ذہن حضرت ابراہیم اور ان کے باپ آذر کی کہانی کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ ان الفاظ میں "ہزاراں سال" کی عبارت سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اقبال فطرت کے ساتھ ساری انسانیت کے معاملے پر تبصرہ کر رہے ہیں۔ لیکن اس صورت میں بھی ان کا انفرادی تجربہ ان کے الفاظ میں اس طرح جگہ پائے گا جس طرح سمندر میں قطرے، اور پھر ساری انسانیت کے بارے میں اقبال کا یہ دعوے پایۂ ثبوت تک پہنچے یا نہ پہنچے، خود ان کے ذاتی تجربے کے بارے میں اس کے لیے سند یہ ہے کہ کہنے والے وہ خود ہیں۔

تصوف کے بارے میں اوپر جو کچھ کہا گیا ہے اس میں خود اس لفظ کے مفہوم سے

بحث کا موقع نہ تھا۔ سوال صرف یہ تھا کہ اقبال تصوف کے مخالف ہیں یا مؤید۔ چنانچہ جواب میں مخالفت اور تائید کی مختلف شکلوں کو پہچاننا ضروری تھا۔ لیکن اب تصوف کے بنیادی سوالوں کو اٹھایا جا سکتا ہے۔ البتہ ان سوالوں کی تحقیق میں ہماری کوشش یہ ہوگی کہ بحث صرف تصوف پر مرکوز ہو کر اقبال کے ذکر خیر سے دور نہ ہو جائے۔ سب سے پہلے ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ اقبال کے یہاں صوفیانہ واردات کی کوئی مثال ملتی ہے یا نہیں۔ ہمالہ والی نظم کے پہلے بند میں انھوں نے کہا ہے:-

اے ہمالہ اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں
چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں
تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں
تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں
ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے
تو تجلّی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے

اسلامی عقیدے میں طورِ سینا کی تجلّی وحی کی حامل تھی اور رسالت کی تمہید۔ اس اعتبار سے عقیدت مند ذہن کو اس کی شانِ جلال کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے۔ لیکن صوفیوں نے عام طور سے اس کی شانِ جمال کو خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ مثلاً رومی کا شعر ہے:-

عشق جانِ طور آمد عاشقا طور مست و خرّ موسیٰ صاعقا

اس طرح تصوف کی اصطلاح میں اس واقعے کے اندر جلال اور تعظیم کے عناصر کو جمال اور تقدیس کی عبارتوں میں ڈھالا جاتا ہے۔ بہرحال تصوف میں یہ واقعہ خود وارداتِ تصوف کے لیے عنوان یا سرنوشت کا کام دیتا ہے۔ اقبال نے اس کو ہمالہ کی داستان میں جگہ دی ہے۔ لیکن سرسری طور پر اس طرف اشارے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا استعمال ایک شاعرانہ صفت سے زیادہ نہیں ہے۔ البتہ خالص ہندستانی عقیدے کے مطابق ہمالہ ان تمام تعریفوں کا مستحق ہے جو فکرِ اسلامی طورِ سینا کے لیے روا رکھتی ہے۔ اقبال کی نظم جس کو خالص ہندستانی اور اسلامی تصورات کا سنگم کہا جا سکتا ہے۔

بجائے خود فریقین کے صوفیانہ تجربات کی حامل تو نہیں لیکن ان سے متاثر ضرور ہے۔ اس نظم کے لکھنے کے بعد بھی اقبال نے کبھی کبھی اپنے اشعار میں ہمالہ کو یاد کیا ہے۔ مثلاً "اسرارِ خودی" میں گنگا اور ہمالہ ایک مکالمے میں کہتے ہیں :-

– – – – – – – – – – – گفت روزے با ہمالہ رود گنگ
اے ز صبح آفرینش یخ بدوش پیکرت از رودہا زنار پوش
حق ترا با آسماں ہمراز ساخت پائے محرومِ خرامِ ناز ساخت
طاقتِ رفتار از پایت ربود ایں وقار و رفعت و تمکیں چہ سود
کوہ چوں ایں طعنہ از دریا شنید ہم چو بحرِ آتش از کیں بر دمید
گفت اے پہنائے تو آئینہ ام چوں تو صد دریا درونِ سینہ ام
ایں خرامِ ناز سامانِ فناست ہر کہ از خود در رفت شایانِ فناست
قرنہا بگذشت و من پا در گلم تو گماں داری کہ دور از منزلم
ہستیم بالید و تا گردوں رسید زیرِ دامانم ثریا آرمید
ہستیِ تو بے نشاں در قلزم است زرّۂ من سجدہ گاہِ انجم است

ان اشعار میں خودی کے معنی جو بیان کیے گئے ہیں ان سے بحث کا یہاں موقع نہیں ہے۔ ہمالہ کی داستان میں وہ بے شک ایک نیا باب کھول رہے ہیں۔ اب ہمالہ کی تقدیس کا خالص ہندستانی تصور شاعر کے ذہن سے وقتی طور پر اوجھل ہو گیا ہے۔ چنانچہ اس کی ضمن میں طورِ سینا سے تقابل بھی غیر ضروری ہے۔ اب ہمالہ کے ساتھ گنگا کا نام آیا ہے۔ خالص ہندستانی فکر میں ہمالہ کی طرح گنگا بھی وارداتِ تصوف اور جذباتِ عبودیت کی محرک ہے۔ اس اعتبار سے اقبال ہندستانی فکر کے ساتھ متفق نہیں ہیں۔ البتہ ان مقدس چیزوں کا نام لے کر ہی وہ خالص ہندستانی فکر کے ساتھ رشتہ نباہ رہے ہیں۔ دوسری طرف ہمالہ کی طرح کوہِ طور بھی ان کے ذہنی ارتقا میں نئے معانی سے ہم کنار ہوا ہے۔ ہمالہ کے برخلاف طور کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی کہانی دراصل ایک مشہور و معروف و محترم انسانی شخصیت کی کہانی ہے۔ اس پہاڑ پر جو مناظر مہیا ہوئے وہ حضرت موسیٰ کی زندگی کے نشو و نما

سے عبارت تھے۔ چنانچہ اسلامی فکر میں طور کا واقعہ کلیم طور کی شخصیت کا حاشیہ بردار ہے۔ اسلامی ادب کی تاریخ میں کلیم کی شخصیت سے روحانی اور معنوی اتصال اور یک رنگی کا ذوق رکھنے والوں میں علمائے دین بھی شامل ہیں، صوفی حضرات بھی اور فن کار علی الخصوص شعرا بھی۔ ان تینوں سلسلوں میں رسائی یا رسوخ کی وجہ سے اقبال بھی اس ذوق کے وارث ہیں۔ چناں چہ حکمت کلیمی، ضرب کلیم، اور سامری یا فرعون سے تعارض، اقبال کی تصانیف کے عناصر اور عنوانات میں مندرج ہیں۔ ان عناصر کے تجزیے اور قدر شناسی میں وہ ان منزلوں سے گزرے ہیں جو صوفیوں کے مقامات اور احوال سے بہت گہری مشابہت رکھتی ہیں۔ مثلاً بڑے صوفیوں میں حکمتِ کلیمی کے کمالات کا اعتراف بھی ملتا ہے اور یہ احساس بھی کہ بعض چیزیں اس سے بھی زیادہ کامل ہیں۔ رومی نے یہ مضمون اس مشہور حکایت میں بیان کیا ہے جس میں حضرت موسیٰ ایک گڈریے کو تنبیہہ کرتے ہیں اور پھر خود انھیں تنبیہہ کی جاتی ہے۔ اقبال حضرت موسیٰ کے کمالات کی حدود ایک زیادہ محترم تقابل میں متعین کرتے ہیں۔

تو بر نخلِ کلیمے بے محابا شعلہ می ریزی
تو بر شمعِ یتیمے صورت پروانہ می آئی

اس قسم کی تنقید کے ساتھ، ناقد کو وہ آداب بلحوظ رکھنا پڑتے ہیں جو اسلامی عقیدے نے حضرت موسیٰ کی رسالت کے لیے مقرر کیے ہیں۔ ان آداب کو غالب نے ایک جگہ خود اپنے منصب کلیمی کے دعوے میں نباہ دیا ہے۔

دلے کلیم و کاذب نبوتم کو نیل　　　دلے خلیل و ناپختہ دعوتم کو نار

اقبال اس سے بھی زیادہ احتیاط کے قائل ہیں۔ رسمی طور پر تصوف کی روایت قائم رکھنے والوں سے خطاب کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں :-

بہ کہ با نورِ چراغِ تہِ داماں سازیم
طاقتِ جلوۂ سینا نہ تو داری و نہ من

اسی خیال کو انھوں نے ایک اور جگہ اس طرح سے ادا کیا ہے کہ ان کی مخاطب شخصیت کا

موقف تو واضح ہو جاتا ہے لیکن اس کا نام یقین کے ساتھ نہیں بتایا جا سکتا ہے

نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا

میں ہلاکِ جادوئے سامری تو قتیلِ شیوۂ آذری

اقبال کے یہاں صوفیانہ واردات کی اس مثال کے بارے میں کچھ اور باتیں کہنے کی ہیں جن کو ہم ذرا ٹھہر کر بیان کریں گے۔ سرِ دست ایک دوسری مثال توجہ طلب ہے۔ اس مثال کو راقم الحروف نے ایک دوسری بحث میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ چناں چہ یہاں اس بحث کا صرف خلاصہ پیش کر دینا کافی ہے۔ اقبال نے مسجد قرطبہ پر اردو میں جو نظم لکھی ہے وہ ان کی شاعری کے کمالات میں شمار ہوتی ہے۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اقبال جو کسی وجہ سے اپنی زندگی میں حج کا فریضہ ادا کرنے سے قاصر رہے تھے، مسجد قرطبہ کے حضور میں اسی قسم کی کیفیات میں مستغرق رہے جو مسلمانوں میں بعض جلیل القدر اور تاریخی شخصیتوں نے حج کے دوران میں زیارت حرمین سے حاصل کی ہیں اسلامی شریعت کے نقطۂ نظر سے یہ استدلال دلچسپ ہے، اس لیے کہ اس کی تائید بھی ممکن نہیں اور اس سے انکار بھی لازم نہیں۔ ظاہر ہے کہ فریضۂ حج صرف سرزمین حجاز میں ادا ہوتا ہے۔ لیکن کعبہ کا نظارہ مسلمان کے دل کو جو نئی زندگی دیتا ہے وہی یا اسی قسم کی چیز اسے خدا کے گھر سے کسی اور جگہ بھی مل سکتی ہے۔ دراصل اہلِ تصوف کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اسلامی شریعت کے اتباع میں اس طرح قدم اٹھاتے ہیں کہ شریعت کا حق ادا ہو جائے چاہے اس کی سب شرطیں پوری نہ ہوں۔ اسی وجہ سے مسجد قرطبہ والی نظم مصنف کے صوفیانہ واردات سے تعبیر کی جا سکتی ہے۔ معنی کے اعتبار سے ان واردات کا ماحصل یہ ہے کہ اسلامی زندگی کی وحدت میں مسجد کے در و دیوار اور ایک سچے مسلمان کی شخصیت ایک ہی سانچے میں ڈھل جاتے ہیں۔

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل

وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

تعمیر کے نقوش سے انسانی سیرت کی طرف اس طرح منتقل ہونے کے بعد، شاعر کے ذہن نے

اسلامی زندگی کے فضائل اور مقاصد کا جو خاکہ پیش کیا ہے اس کو اقبال کے یہاں مردِ مومن کی دوسری تصویروں کے مقابلے میں کہیں زیادہ گہری تائید، قرآن شریف کی آیات سے مل سکتی ہے۔

اقبال کے یہاں صوفیانہ واردات کی ایک تیسری مثال غالب کے ایک شاعرانہ مکاشفہ (VISION) کی طرف توجہ چاہتی ہے۔ غالب نے کہا ہے:۔

مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند وز خورشید نشانم دادند

رخ کشودند ولب ہرزہ سرایم بستند
دل ربودند ودو چشم نگرانم دادند

گوہر از رایت شاہانِ عجم برچیدند
بعوض خامۂ گنجینہ فشانم دادند

افسر از تارکِ ترکانِ پشنگی بردند
بسخن ناصیۂ فرکیانم دادند

ہر چہ در جزیہ ز گبراں مئے ناب آوردند
بشبِ جمعۂ ماہِ رمضانم دادند

ان اشعار میں غالب کے مکاشفہ میں وہ سب مختلف چیزیں جمع ہو گئی ہیں جنھیں غالب کے عناصرِ فکر کا نام دیا جا سکتا ہے۔ وہ جن کمالات کے حصول کا دعویٰ کر رہے ہیں ان میں وہ نظارۂ جمال بھی شامل ہے جس پر دامنِ الفاظ تنگ ہو جائے، شعر و سخن کی وہ بالیدگی بھی جو زوالِ سلطنت کے غم کو فراموش کر دے، اور وہ وسیع المشرب تمدن بھی جس میں رندی اور عبادت کے شعائر اپنے اختلاف کے باوجود بیک وقت مقبول ہوں۔ اقبال نے غالب کی اس غزل سے متاثر ہو کر اس کے مطلع کو اپنے ایک مکاشفہ میں نقل کیا ہے۔ انھوں نے "نقشِ فرنگ" کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں وہ کہتے ہیں:۔

از من اے بادِ صبا گوئے بدانائے فرنگ
عقل تا باں کشود است گرفتار تر است
چشم جز رنگ گل و لالہ نہ بیند ورنہ
آنچہ در پردہ رنگ است پدیدار تر است
عقل چو پائے دریں راہ خم اندر خم زد
شعلہ در آب روانید و جہاں برہم زد
کیمیا سازیِ او ریگِ رواں را زر کرد
بر دلِ سوختہ اکسیر محبت کم زد
ہنرش خاک برآورد ز تہذیبِ فرنگ
باز آں خاک بچشمِ پسرِ مریم زد
ما زخلوت کدۂ عشق بروں تاختہ ایم
خاک پا را صفتِ آئینہ پرداختہ ایم
شعلہ بودیم و شکستیم و شرر گردیدیم
صاحبِ ذوق و تمنا و نظر گردیدیم
وقتِ آں است کہ آئین دگر تازہ کنیم
لوحِ دل پاک بشوئیم و ز سر تازہ کنیم
چشم بکشائے گر چشم تو صاحب نظر است
زندگی در پئے تعمیرِ جہانِ دگر است
خرم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند
جوہرِ نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند
زندگی جوئے روان است و رواں خواہد بود
ایں مئے کہنہ جوان است و جواں خواہد بود

آنچہ بود است و نباید ز میاں خواہد رفت
آنچہ بایست و نبود است ہماں خواہد بود

مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند و ز خورشید نشانم دادند

غالب اور اقبال دونوں اپنے مکاشفات میں بہت واضح اور معنی خیز باتیں کہہ رہے ہیں، لیکن ان باتوں میں جو فرق ہے اس کی وجہ سے اقبال کا تجربہ صوفیانہ واردات سے قریب تر ہے غالب کا نقطۂ نظر جمالیات کے دائرے میں مرکوز ہے اور اقبال کا معیار تنقید اخلاقی۔ غالب کی نظر ماضی کے انقلابات پر ہے اور اقبال مستقبل کی خبر دے رہے ہیں۔ غالب جن چیزوں کا نام لیتے ہیں وہ بذات خود وحدت اور یک رنگی سے عاری ہیں، لیکن شاعر کا تخیل اور مزاج ان کے لیے رابطۂ اتحاد ہے۔ اقبال کے موضوعات خود ایک منطقی تسلسل رکھتے ہیں۔ دونوں طلوع آفتاب سے پہلے جس شمع کے بجھنے کا احساس رکھتے ہیں وہ غالب کے یہاں شاید مغل سلطنت یا شاہان عجم کے سیاسی اقتدار سے عبارت ہے، لیکن اقبال کے یہاں اس سے مغربی تہذیب کے جلوے مراد ہیں۔ غالب کی نظر میں مختلف مذاہب یا تہذیبوں کے متضاد قواعد اور رسوم کا خلط ملط ہو جانا انقلاب کے اچھے نتائج میں سے ہے۔ اقبال مغربی تہذیب کو متزلزل کر دینے والے تناقضات میں اس حقیقت کو شمار کرتے ہیں کہ جناب ابن مریم کی تعلیم کو دانش فرنگ نے اپنے سانچے میں ڈھال رکھا ہے۔

ان چند مثالوں کو صوفیانہ واردات کا نام یا ان سے تشبیہ دے کر ہم اب زیادہ گہرے مسائل کی طرف آ سکتے ہیں۔ جہاں تک منطقی تعریف کا تعلق ہے، تصوف کے معانی سے بحث کرنے والے ہمیں بتاتے ہیں کہ اگر اس کی کوئی ایسی تعریف دستیاب ہو بھی جائے، تو مختلف مقامات اور زمانوں میں اس کی نئی شکلیں منطقی حدود سے متجاوز ہو سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ منطقی تعریفات میں تصوف کو بیداری کے خوابوں سے تعبیر کرنے والے اسلامی تصوف کو مستثنیٰ کر دیتے ہیں۔ واقعہ بھی یہ ہے کہ مسلمان

صوفی عام طور سے زندگی کے مسائل سے گریز کرنے والے، اور سوئے ہوئے اور کھوئے ہوئے، رہنے والے لوگوں میں نہیں تھے۔ اور پھر ملتِ اسلامیہ کی ہماری دنیا میں پھیلی ہوئی شاخوں میں تاریخی ارتقا نے یہ ایک فرق نمایاں کر دیا ہے کہ ان میں سے بعض کے لیے تصوف روحانی زندگی کے اجزائے ترکیب میں سے صرف ایک جز و تھا، لیکن بعض کے لیے سب کچھ وہی تھا۔ پہلی قسم میں عرب اقوام شامل ہیں، اور دوسری میں ہندستان اور پاکستان کے مسلمان۔

اقبال جو اسی دوسری قسم سے تعلق رکھنے والے لوگوں میں ہیں کسی منطقی تعریف کی رو سے نہیں، بلکہ تاریخی مثالوں اور نظیروں کی روشنی میں، تصوف کے نظام میں جگہ پاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہندستان میں تصوف کی کہانی طویل ہے۔ اس لیے کہ اس کا تاریخی امتداد برِصغیر میں خود اسلامی تاریخ کی وسعت اور مدت سے صرف برائے نام کم ہے اور پھر اس کے اندر ظاہر ہونے والی اور ترقی پانے والی چیزوں کا تجزیہ فکر و بیان کے وہ اسالیب چاہتا ہے جو ہیگل نے اپنے فلسفۂ تاریخ میں روح اور عقل کی خلوت گزینی اور انجمن آرائی کی بحث میں رائج کیے تھے۔ بہرحال اجمالی طور پر ہم اس کے چند مدارج کو یہاں بیان کر سکتے ہیں۔ ہندستانی تصوف کے لیے سب سے پہلی اور سخت آزمائش کی گھڑی وہ تھی جب حملۂ تاتار نے اسلام کے عالم گیر سیاسی نظام کو تہ و بالا کر دیا تھا۔ اس وقت مسلمانوں کی نظر میں خود اسلام کا مستقبل تاریک تھا:۔

آسماں را حق بود گر خوں بیارد بر زمیں

(سعدی)

اس وقت اربابِ تصوف نے سوچا کہ مسلمانوں کی اور خود اسلام کی بقا اس شرط پر ممکن ہے کہ دنیا والے اسلام کو انصاف، اخوت، اور صلح جوئی کا پیام سمجھیں، جس کی طرف ان کا دل بھی جھکے اور قدم بھی بڑھیں۔ ان لوگوں کی تبلیغ کا مرکز وہ علاقے تھے جو سیاست اور سلطنت کے ہنگاموں سے ذرا دور تھے، اور جہاں سیاسی اقتدار کی مخالفت یا اس سے بے زاری اوصافِ حمیدہ میں شمار کی جا سکتی تھی ان کے مخاطبین نے

اسلام کو جب ایک نئی اور بزم روشنی میں دیکھا تو خود غرضی، حق ناشناسی اور مردم آزاری کی وہ تہمتیں رفع ہوگئیں جو سیاست کی اصطلاح اور سلاطین و امرا کی ترجمانی اسلام کے سر لاتی تھیں۔

تصوف کی اس اولین سرگرمی کا نتیجہ یہ تھا کہ برصغیر کے مسلمان تعداد کے اعتبار سے بین الاقوامی اسلام کا جزو اعظم بن گئے۔ لیکن کامیابی کے ساتھ اندرونی اضطراب اور بیرونی تصادم کے امکانات بھی آئے۔ صوفیا کی تبلیغ کے لیے ہندستان کی قدیم تہذیب اس کی متجانس (INDIGENOUS) دینی روایات اور اخلاقی قدریں، اور اس کے نفوس کی کثرت بالکل نئے مسائل اور منفرد موضوعات مہیا کرتی تھیں۔ تلقین و دعوت کے وہ طریقے جو کبھی مغربی اور متوسط ایشیا میں یا افریقہ کے شمال میں اور صحراؤں سے نیچے کی بستیوں میں کام آتے تھے ہندوستان کے لیے ناکافی تھے۔ نئے طریقوں کی تلاش میں دل کا یقین سے محروم ہو جانا، اور ذہن اور روح کا پیچیدہ تر ہو جانا، ناگزیر تھا۔ اقبال نے ایک جگہ کہا ہے:

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند

پھر مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

یہ شعر تصوف کی بے یقینی اور پیچ و تاب کی اچھی تشریح ہے، لیکن اس ایراد کے ساتھ کہ اقبال کی بتائی ہوئی مدت شاید تین سے زیادہ صدیوں پر پھیلی ہوئی ہے اور وہ جس عمل کو یکسر منقطع سمجھے ہیں وہ کسی نہ کسی طرح جاری رہا ہے۔ اگرچہ اس کی منزل اب بھی دور ہے۔

تین یا کچھ زیادہ صدیوں کی اس مدت میں، تصوف نے اپنے نظریہ وحدت الوجود کو ویدانت کے ساتھ رکھ کر تولا ہے، اپنے فکر و بیان کے سانچوں پر سے گرد و غبار دور کرنے کی کوشش کی ہے، اور اپنے تازہ ترین عمل میں مغربی تہذیب، عصر جدید اور مسیحی افکار کے تقاضوں کو نظر کے سامنے رکھا ہے۔ ان کاموں میں سب سے پہلا ایک مستقل تحریک کی طرح ہے۔ جس کی کہانی میں شریک کار افراد کا تذکرہ صرف ضمنی طور پر

اور ثانوی حیثیت سے شامل ہو سکتا ہے اس کے برخلاف، دوسرا کام ایک منفرد اور ممتاز شخصیت کے ساتھ وابستہ ہے۔ تصوف کے اسالیب فکر و بیان کو ایک نئی زندگی دینے کا کام ہندستان میں شاہ ولی اللہ دہلوی کے ہاتھوں سرانجام ہوا، مناسب ہے کہ یہاں ہم اس کام کی بعض تفصیلات پیش کریں اور پھر غور کریں کہ اگر اوپر گنائی ہوئی اقسام میں سے تیسری اقبال سے منسوب کی جا سکتی ہے تو شاہ ولی اللہ کی طرح اقبال کیا چیز تصوف کی نذر کرتے ہیں۔

عام طور سے شاہ ولی اللہ کے علمی کارناموں کو "تطبیق" کا نام دیا جاتا ہے۔ خود انھوں نے اس قاعدے کو برتنے کے ساتھ اس کا مفہوم بھی بہت وضاحت کے ساتھ متعین کیا ہے۔ ایک معنی میں تطبیق اسلامی تاریخ میں متاخرین کا حصہ اور ان کا سہارا ہے۔ اگر ان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ علم و فضل میں قدما کی طرح نئی راہیں کھولیں، تو وہ قدما کے حاصل کیے ہوئے علوم کو دہرا کر ہی روحانی اور علمی تقاضوں کی تسکین کر سکتے ہیں۔ قدما کے علوم عقلیات، تاریخ اور مکاشفات کی تین بڑی قسموں میں بٹے ہوئے ہیں۔ اپنی اصلی شکل میں خود یہ اقسام آپس میں ٹکرا جاتی تھیں اور اپنے نشو و نما کے دوران میں انھوں نے بہت دور افتادہ اور متنازع خصائص حاصل کر لیے تھے لیکن متاخرین کے لیے ضروری ہے کہ ان کے اختلافات اور نزاعات سے بالا بالا گزریں اور ان کے بنیادی تصورات اور حقیقت معارف کو وحدت یا موافقت کے رشتے میں پرو دیں۔ ان علوم کے سچے اور حوصلہ مند وارث کی حیثیت سے متاخرین ان کے اعادے اور تطبیق کے بعد ان کا رخ خود اپنی زندگی کے مسائل کی طرف موڑ سکتے ہیں۔ اس طرح وہ علوم ماضی کی یاد بھی تازہ رکھیں گے اور مستقبل کے امکانات کو بھی حرکت میں لائیں گے۔ قرآن شریف میں اور اسلامی ادب کی اصطلاح میں علوم کی اس دوسری افادیت کو تذکرہ اور تبصرہ کے متوازی کاموں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے ان کاموں کا ایک مفکرانہ تصور بھی قائم کیا ہے اور ان کی عملی مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ ہمارے لیے ان کی کوشش کا دوسرا رخ زیادہ اہم اور جاذب نظر ہے۔ انھوں نے اسلامی روایات اور منقولہ تعلیمات کی اساس پہ تاریخ اور

سماج کے فلسفہ کا ایک شاندار نظام تعمیر کیا ہے۔ اس طرح میراث قدیم کی دو بڑی قسمیں ان کے ہاتھوں پروان چڑھیں۔ تیسری قسم جو تصوف اور مکاشفات پر مشتمل تھی، شاہ صاحب کے یہاں ذرا مختلف ڈھنگ سے تذکرہ اور تبصرہ کی مثال پیش کرنے کے قابل ہوئی ہے۔ ہم اس ڈھنگ کو صوفیانہ افکار اور عبارات کی صیقل سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ صوفیہ کی تصانیف میں ایام اللہ، عالم مثال، ملاء اعلیٰ، حظیرۃ القدس، اور حاملین عرش جیسے الفاظ عالم غیب تک رہنمائی کے لیے بہت کثرت اور تکرار کے ساتھ مستعمل اصطلاحوں میں تھے۔ لیکن عام طور سے صوفی حضرات ان مقامات کی تفصیل میں مبہم اور پُراسرار باتیں کہتے تھے جن سے سننے والے کو کچھ حاصل نہ ہوتا تھا۔ شاہ ولی اللہ نے انھیں الفاظ کو بہت واضح اور گہرے معانی کا حامل بنا دیا ہے۔ چنانچہ ایام اللہ سے وہ کائنات کے مدارج ارتقا اور نوع آدم کی تاریخ کے ادوار مراد لیتے ہیں۔ اسی طرح عالم مثال کی تعریف میں انھوں نے اس عقیدے سے کام لیا ہے کہ دنیا کے تمام حوادث کا اولین نقش عناصر اور مواد سے خالی حقائق کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اس طرح وجود میں آنے والی ہر چیز ایک پیکر محسوس میں جلوہ گر ہونے سے پہلے ایک تمہید اٹھاتی ہے یا استعداد نمایاں کرتی ہے۔ جس کو جاننے اور ماننے والے صحیح معنوں میں اس چیز کے علم سے بہرہ ور ہوتے ہیں ظاہر ہے کہ واقعات کی یہ مثالیں یا تمہیدی اور غیر مادی نقوش افلاطونی اعیان کو طبیعی تفسیرات اور تاریخی ارتقا کے سنبھالنے کی سکت دے رہے ہیں۔ اقبال نے اپنے ایک شعر میں اسی قسم کے نقوش کی طرف اشارا کیا ہے:-

کھول کر آنکھیں مرے آئینۂ گفتار میں

آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ

عالم مثال کے مقابل شاہ ولی اللہ نے ان کارگاہوں کو رکھا ہے جہاں وجود میں آجانے کے بعد زوال کی طرف جانے والی چیزیں اپنے نقوش اور ارتسامات چھوڑ جاتی ہیں۔ ایک اہم فرق یہ ہے کہ عالم مثال میں ہر اس چیز کی تمہید اٹھتی ہے جو وجود میں آنے والی ہے خواہ وہ اچھی ہو یا بری لیکن وہ دنیا جو گزرے ہوئے واقعات کا نقش قبول کرتی ہے اپنے

خزانے کو بھرنے سے پہلے مال کو پرکھ لیتی ہے۔ چنانچہ اس کے اندر کسی ایسی چیز کا نقش نہیں ٹھہرتا جس میں برائی کی آمیزش ہو۔ یہ دنیا جس کا ایک نام ملاء اعلیٰ بھی ہے، شاہ ولی اللہ کی نظر میں تاریخ کے ایک معیار طلب (NORMATIVE) اور مقصد آفریں تصور کا مرقع ہے۔

ایام اللہ، عالم مثال اور ملاء اعلیٰ پر ایک سرسری نظر میں یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ شاہ ولی اللہ نے تصوف کے فائدوں کو کس طرح از سر نو نمایاں اور عام بنایا۔ اب ہم اپنی بحث کو ختم کرنے سے پہلے اقبال اور ان کے عہد کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ دورِ جدید میں فکر اسلامی کو اشاعت اور فروغ دینے والے دوسرے اکابر کی طرح اقبال پر بھی شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا اثر ہے۔ قرآن شریف کے مباحث کو ایک نظامِ فکر میں ڈھالنے کے وقت، ختم نبوت کے لیے انسانی عقل کی بیداری اور استغنا سے استدلال میں، اور "ہمہ اوست" کے تصور کے خلاف اخلاق و شریعت کے مقاصد سے اور اللہ تعالیٰ کی شخصیت کے عقیدے سے سند لاکر، اقبال شاہ ولی اللہ سے عیاناً یا بالواسطہ استفادہ کرتے ہیں۔ پھر تصوف کے باب میں شاہ ولی اللہ اور اقبال کے درمیان یہ چیز مشترک ہے کہ وہ صوفیانہ میراث کو اپنی اسلامی تعلیم اور تبلیغ کا آلہ کار صرف اس شرط پر بنا سکتے ہیں کہ تصوف کے اصولِ شریعت کے مقاصد سے ہم آہنگ ہوں، اور اس کے اندازِ بیان میں اشکال یا غرابت نہ ہو۔ ہم نے دیکھا کہ شاہ ولی اللہ نے اس شرط کی تکمیل کے لیے خود ہی قدم اٹھایا اور تصوف کے خیالات اور عبارتوں کو، نئے علوم اور معارف کے افادات میں منتقل (TRANSLATE) کر دیا۔ چنانچہ یہ سوال برمحل ہے کہ اقبال بھی تصوف کی اسی قسم کی کوئی خدمت کر سکے ہیں یا نہیں۔

اقبال کے ذہنی ارتقا کے مطالعے سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اپنے موضوعات فکر کی تعمیر و تنسیخ میں، اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے معیار سے جانچنے کے لیے، وہ بہت اہتمام کرتے تھے۔ انھوں نے حب وطن کے رائج الوقت تصور کو اپنی ابتدائی شاعری میں بہت شوق و ذوق کے ساتھ اپنایا، اور اسی زمانے میں شاید شبلی کی نظم و نثر

میں تاریخِ اسلام کی جھلک سے متاثر ہو کر خود بھی اس تاریخ کو اسی طرح دُہرانا چاہا، لیکن جلد ہی وہ ان دونوں راہوں سے ہٹنے لگے۔ مغربی افکار سے زیادہ گہری واقفیت نے انھیں حبِ وطن کے ساتھ آنے والے انسانی تفرقوں کا ناقد بنا دیا۔ دوسری طرف اسلام کو وہ اب اس نظر سے دیکھنا چاہتے تھے کہ اس کی عظمت پر ماضی میں مسلمانوں کے عروج سے نہیں، بلکہ معاصر زندگی میں مغربی تمدن اور اقتدار سے شہادت ملے اب انھیں مولانا جلال الدین رومی سے روحانی تقرب اور تلمذ تھا جو تاریخ کے ایک پُر فتن دور میں بھی دین کی لازوال صداقتوں کے اور ارتقائے روحانی کے اٹل تقاضوں کے گیت گاتے تھے۔

آدمی دید است دباقی پوست است
دید آں باشد کہ دیدِ دوست است

رومی نے اقبال کو تصوف کی راہوں میں پہنچا دیا لیکن اقبال کے لیے خود رومی کے صوفیانہ مسلک پر چلنا ممکن نہ تھا۔ اقبال کے سلسلے میں زیادہ سبق آموز مثال امام غزالی کی ہے، جنھیں فلسفے سے روگردانی کے بعد تصوف نے روحانی تلاطم سے نجات دلائی۔ غزالی کے لیے فلسفے نے جو آزمائش برپا کی تھی، اقبال کے تجربے میں اس کی مثال مغربی فلسفے سے نہیں، بلکہ مغرب کے نظامِ تمدن سے اور مغربی سیاست کے اصول و مقاصد سے اخذ کی جا سکتی ہے۔ ایک حد تک، اقبال کو آزمانے والی چیزوں میں ہندستان کے وہ قدیم فلسفیانہ اصول بھی قابلِ ذکر ہیں جو تعمیر خودی کے نفسیاتی مدارج بیان کرتے ہیں۔ وہ اصول شکستِ خودی کے مؤید ہیں، لیکن اس کی نشو و نما کے راز کو خوب سمجھتے ہیں۔ اقبال کے لیے دشوار نہ تھا کہ اپنے نظریۂ خودی میں ہندستانی حکما کی تنقید کو تائید سے بدل دیں لیکن ان کے دور رس نفسیاتی تجزیوں سے کام لیں۔ البتہ ابھی تک اقبال کے ہندستانی ماخذ اچھی طرح سے روشنی میں نہیں آئے ہیں۔ چنانچہ ان کے اثرات کے بارے میں سرِ دست کچھ کہنا مشکل ہے۔

مغربی نظامِ تمدن نے اقبال کو جس آزمائش میں ڈالا اس کا مقابلہ کرنے کے لیے اقبال نے تصوف سے کام لیا ہے۔ دورِ جدید میں مغربی اقوام کی ترقی اور اقتدار نے ان

کی تاریخ کو کائنات کے ماحصل کا مرتبہ دے دیا تھا۔ چنانچہ اس کی داستان میں اہلِ مغرب کا شعورِ ذات فخر اور استکبار کی شکل میں ظاہر ہوتا تھا۔ ان مفاخر میں مغرب کا کمال اپنی ذاتی خصوصیات کے تجزیے سے بھی ثابت کیا جاتا تھا اور ان اقوام کے نقائص کی طرف اشاروں سے بھی جو دنیا کی قیادت میں اہلِ مغرب کی پیش رو تھیں۔ لیکن ہارے ہوئے حریفوں کی یاد تازہ رکھنے کے باوجود، اس کہانی کو فکر وسخن کے ان سانچوں میں ڈھالا جاتا تھا جن میں انسانی ذہن کی بنیادی تعمیر کی جھلک تھی۔ گویا اس میں خطاب تمام انسانوں سے ہوتا تھا جب ایک متکبر شعورِ ذات اور اس کے لوازم اس طرح تاریخ نگاری میں سرایت کر جاتے ہیں تو مورخ واقعات کی تفصیل بھی دیتا ہے اور ان قوانین سے بھی بحث کرتا ہے جو تاریخی حوادث کے محرک اور صورت گر ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ مغربی تاریخ نگاری میں جزوی حقائق اور فلسفیانہ بصائر کا ایک ایسا توازن قائم ہو گیا جو عام حالات میں مورخ کی دسترس سے باہر ہوتا ہے۔ تاریخی فکر کے بعض دوسرے مدارس کی طرح، دورِ جدید کی اسلامی تاریخ کے لیے بھی، مغرب کے یہ تیور حیرت انگیز تھے۔ خود مسلمانوں کے یہاں پرانے زمانے میں تاریخ دانی کی کوئی کمی نہ تھی۔ لیکن اسلاف کے کارنامے اگر دورِ جدید کے مورخ کو معلوم تھے تب بھی وہ ان کی روشنی میں تاریخ کا مطالعہ بہت زیادہ بالغ نظری کے ساتھ نہیں کرتا تھا۔ اوپر سے جب مغربی اقوام میں تاریخ کو اپنے وقار کی دلیل، اور اپنے حریفوں کی درماندگی کا شاہد بنایا تو وہ مبہوت ہو کر رہ گیا۔ اب اسلامی تاریخ کے علاوہ کسی اور تاریخ پر، یا تاریخ کے آفاقی مسائل اور معانی پر، کہنے کے لیے اس کے پاس کوئی بات ہی نہ تھی۔ خود اسلامی تاریخ کے لیے اس کا اندازِ بیان فرسودہ اور غیر متوازن تھا۔ زیادہ سے زیادہ اس کی تاریخ نگاری مرثیہ گوئی اور مدحت سرائی کے فن میں کمال حاصل کر سکتی تھی۔ لیکن علم تاریخ کے اولین مقاصد سے اس کو بعد تھا۔ وہ ماضی جسے اس کی آنکھ دیکھتی تھی، سچائی کے نور سے اور زندگی کی حرارت سے محروم تھا اس لیے کہ ماضی پہ پڑنے والی نظر عصرِ رواں میں ماضی کے انضمام اور تسلسل تک، اور ماضی اور حال میں مستقبل کے امکانات کی تقدیر یا پیش بندی تک نہیں پہنچتی تھی۔ اس (بیسویں) صدی

کے وسط تک جو قرون گزرے ہیں وہ مسلمان اور اس کے ساتھ اکثر مشرقی مورخین کی ان سب تقصیروں اور کوتاہیوں کے دن تھے۔ لیکن دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے دنیا کا نقشہ بدلا ہے اور اسی کے ساتھ مشرق اور مغرب میں تاریخ دانی کا ڈھنگ بھی بدلنے لگا ہے۔ مغربی نظریات تاریخ میں تقصیر کا سب سے بڑا رجحان اہلِ مغرب کے متکبر شعور ذات کی شکست سے عبارت ہے۔ اس تفسیر کی واقفیت سے انکار ممکن نہیں، لیکن دوسرے اس کا نام لینے میں احتیاط کرتے ہیں۔ اگر کسی کو بتایا جائے کہ آئینۂ روزگار میں اس کا عکس دھندلا ہو چلا ہے تو یہ طعنہ ہی اس کی خود نمائیوں کی تجدید کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ خود اہلِ مغرب کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنی زندگی میں آنے والے زوال کو ساری انسانیت کے زوال سے تعبیر کریں:

گرچہ مثلِ غنچہ دل گیریم ما گلستاں میرد اگر میریم ما

(اقبال)

یا اس کو عظمت اور کمال کی بے ثباتی کے اٹل اور عالم گیر قانون کا کرشمہ سمجھیں، یا اپنے زوال کو بھلا کر کسی اور کے عروج کو اپنی ہی داستان میں شامل کر لیں۔

اقبال نے دوسری جنگِ عظیم کے آغاز سے کوئی سال بھر پہلے وفات پائی، ان کی آنکھو نے وہ انقلابات نہیں دیکھے جو شرق و غرب میں قوموں کے شعور ذات کو اٹھانے اور گرانے والے تھے۔ لیکن وہ اس علم تاریخ سے اور اس نظریۂ کائنات سے مطمئن نہ تھے جس کی بنا مغرب کے معجزاتِ زندگی پر تھی۔ شاید انھوں نے کبھی یہ سوچا ہوگا کہ مغرب کے نظامِ تمدن پر تنقید کے لیے ان کا زاویۂ نظر کیا ہو، صرف شاعرانہ طرزِ بیان اس کام کے لیے ناکافی ہوتا اور شاعری کی متعدد اور متفرق راہوں میں پڑ کر ان کی تنقید اخلاقی وثوق اور استدلال کی استقامت سے محروم ہو جاتی۔ دوسری طرف، خالص علمی تحقیق اور منطقی تحلیل تاریخ نگاری کے مخصوص فن کی طالب تھی اور اقبال اس فن کے ماہر نہ تھے۔ اس کشمکش کی صورت میں کام آنے والی چیز کو ہم تصوف کا نام دے رہے ہیں۔ واقعہ بھی یہ ہے کہ اقبال کے بعض ناقدین مغربی

تہذیب پر ان کی تنقید کو علم تاریخ کی تحریف و تنسیخ اور صوفیانہ خام خیالی سے تعبیر کرتے ہیں ان کی اس رائے میں مذمت کے پہلو سے قطع نظر، اقبال کو تاریخ نگاری سے بعد کی اور تصوف سے قرب کی نسبت دینے میں وہ غلطی پر نہیں ہیں۔

وہ تصوف جس پر اقبال نے مغربی تمدن کی تنقید میں اعتماد کیا ہے، رائج الوقت تصوف کے مفہوم میں توسیع چاہتا ہے اور اس کی مطلوبہ وسعتیں اقبال کی طرف سے اس بارگاہ میں نذر عقیدت ہیں جس کو ان سے پہلے سنوارنے اور آراستہ کرنے کا شرف شاہ ولی اللہ کو ملا تھا۔ اس تصوف کے عناصر میں سب سے پہلے علم وفضل کے اس اونچے معیار کا اور ذمہ داری کے اس گہرے احساس کا نام لینا چاہیے، جس کے بغیر مغربی تہذیب پر کوئی تنقید جلی کٹی باتوں سے اور لفظی رعایتوں سے آگے نہیں بڑھ سکتی تھی۔ اقبال نے ان دونوں شرطوں کو پورا کیا ہے۔ ان کے کام کا خالص صوفیانہ جوہر یہ ہے کہ انھوں نے اپنے ذہن میں مغربی نظام کی ایک تصویر اتار لی ہے تاکہ ان کی بت شکنی کا ہدف ان کی دسترس سے دور نہ رہے یہ تصویر اصل سے منحرف نہیں ہے اگرچہ اس میں رنگ بھرنے کے لیے عقل اور عشق جیسے الفاظ سے کام لیا گیا ہے۔ ان الفاظ کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ ان میں معنویت کی بجائے رمزیت تلاش کرنا زیادہ مناسب ہے۔ بہر حال تصوف کی روایات ان پر مہر تصدیق ثبت کرتی ہیں۔ اقبال کی ذہنی تصویر کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ انھیں اس قسم کے تاثرات کے اظہار کا موقع نہیں دیتی جو غالب نے اپنے اس شعر میں بیان کیے ہیں:۔

کعبے میں جا رہا تو نہ دو طعنہ کیا کہیں
بھولا ہوں حق صحبت اہل کنشت کو

شاید اقبال اپنے اور مغربی نظام کے درمیان اتنا بڑا فاصلہ نہیں قائم کر سکتے تھے کہ کبھی پلٹ کر اس کو دیکھتے اور اچھائی کے ساتھ یاد کرتے اور شاید فاصلوں کے حائل نہ ہونے کا ایک نتیجہ وہ احساسِ تنہائی بھی ہے جو اقبال کے کلام میں ظاہر ہوا ہے۔ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بھی وہ اس احساس کو ظاہر کرتے ہیں۔

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یا رب　　کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو

لیکن اس دور میں یہ چیز ایک شاعرانہ تاثر کی آمد و رفت کے سوا کچھ اور نہ تھی۔ بعد کے زمانے میں اقبال نے اس انفرادی احساس کی جگہ ان آفاقی کیفیات کو بیان کیا ہے، جو دنیا میں نوعِ آدم کی یکتائی اور امتیاز سے پیدا ہوتی ہیں، اور کسی خاص وقت میں جن کا ہجوم انسانوں کے تخلیقی کارناموں کی تمہید ہوتا ہے۔ مثلاً جاوید نامے میں خود اپنی سیرِ افلاک کی تمہید میں وہ تنہائی کا بیان ان لفظوں میں کرتے ہیں:۔

آدمی اندر جہانِ ہفت رنگ — ہر زماں گرمِ فغاں مانندِ چنگ
آرزوئے ہم نفس می سوزدش — نالہ ہائے دل نواز آموزدش
لیکن ایں عالم کہ از آب و گِل است — کے تواں گفتن کہ دارائے دل است
اے خوش آں روزے کہ از ایام نیست — صبح او را نیم روز و شام نیست
گرچہ از خاکم نروید جز کلام — حرفِ مہجوری نمی گردد تمام
زیرِ گردوں خویش را یابم غریب — زاں سوئے گردوں بگوانی قریب
تا مثالِ مہر و ماہ گردد غروب — ایں جہات و ایں شمال و ایں جنوب
از طلسمِ دوش و فردا بگذرم — از مہ و مہر و ثریا بگذرم

ان اشعار میں شاعر کا احساسِ تنہائی عالمِ رنگ و بو کی تسخیر کے ذوق و شوق سے عبارت ہے۔ اگر اس کی رفتار بے قید اور پرواز غیر محدود ہو جائے تو اس کا غم بھی دور ہو جائے اس کیفیت کے برخلاف، اقبال نے اپنے آخری مجموعۂ کلام (ارمغانِ حجاز) میں جس احساسِ تنہائی کو بیان کیا ہے اس میں ان کی شخصیت جھلکتی ہے، اور اسی وجہ سے اس کا ازالہ ممکن بھی نہیں، اور شاید مطلوب بھی نہیں۔ وہ کہتے ہیں:۔

مے از میخانۂ مغرب چشیدم — بجانِ من کہ دردِ سر خریدم
نشستم با نکویانِ فرنگی — ازاں بے سوز تر روزے ندیدم

⁂

من اندر مشرق و مغرب غریبم — کہ از یارانِ محرم بے نصیبم
غمِ خود را بگویم با دلِ خویش — چہ معصومانہ غربت را فریبم

دلے برکف نہادم دلبرے نیست — متاعِ داشتم غارت گرے نیست
درونِ سینۂ من منزلے گیر — مسلمانے زمن تنہا ترے نیست

٭

چو رختِ خویش بربستم ازیں خاک — ہمہ گفتند با ما آشنا بود
ولیکن کس ندانست ایں مسافر — چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود

٭

سجود آوری دارا و جم را — مکن اے بے خبر رسوا حرم را
مبر پیشِ فرنگی حاجتِ خویش — ز طاقِ دل فرو ریز ایں صنم را

٭

بچشمِ من جہاں جز رہ گزر نیست — ہزاراں رہرو و یک ہم سفر نیست
گریزم از ہجومِ خویش و پیوند — کہ از خویشاں کسے بیگانہ تر نیست

ان اشعار میں شاعر نے اپنی تنہائی کے بیان میں اپنے ذاتی ماحول کی طرف بھی اشارا کیا ہے، اور ان اشخاص اور عناصر کی طرف بھی جن سے اس نے رفاقت طلب کی۔ اس کے رفاقت طلبی کے تجربے ناکام ثابت ہوئے۔ خاص طور سے عالم فرنگ سے رفاقت طلبی کا تجربہ اس معنی میں غلط رہا کہ جب تک شاعر کے دل میں وہ طلب موجود تھی اس کا حصول غیر ممکن یا محلِ نظر تھا، لیکن بعد میں جب وہ طلب متروک ہو گئی تو شاعر کو محسوس ہونے لگا کہ اس کا مطلوب "طاقِ دل" میں استحکام اور رسوخ کے ساتھ متمکن ہے اور اس سے چھٹکارا حاصل کر لینے کے لیے ایک ایسے جد و جہد کی ضرورت ہے جس سے صرف پرستارانِ توحید ہی عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ اسلامی ادب شاہد ہے کہ طلب اور ترکِ طلب کی منزلوں سے اس طرح گزرنا اپنی ظاہری شکل ہی میں ایک صوفیانہ تجربے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے یہاں اس کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے کچھ اور زیادہ باریک بینی کی ضرورت ہے۔ گویا عالم فرنگ کے ساتھ ان کے رشتے کی نوعیت یہ ہے کہ وہ اگر کسی کو اپنا رفیق اور ساتھی سمجھتے تو اس کا انتخاب عالم فرنگ ہی سے ہوتا،

لیکن روحانی اور اخلاقی زندگی کے تقاضوں نے انھیں مکلف بنا دیا کہ اس دیار کے ساتھ اپنے تعلق کو صنم پرستی سے تعبیر کریں۔ چنانچہ اب ان کی زندگی میں جو خلا ہے وہ ناقابلِ تعمیر ہے، اور انھیں جو تنہائی محسوس ہوتی ہے وہ ناقابلِ علاج ہے۔

اقبال کے سوانح نگار ہمیں بتاتے ہیں کہ تنہائی کا احساس ان کی زندگی میں ان کی ذہنی یا جسمانی صحت کے لیے کسی قسم کے مضر اور تخریبی اثرات کا حامل نہ تھا۔ خود ان کے لفظوں میں ان کی شخصیت کے لیے :-

نہ نہنگ ہے نہ طوفاں نہ خرابیِ کنارا

اس اعتبار سے وہ نفسیاتی پیچ وتاب کے ان تجربوں سے دور ہیں جن کی مثالیں غزالی، رومی اور دوسرے بڑے صوفیوں کے یہاں بے شمار ہیں۔ خود عالمِ اسلام کے اندر وہ جس تنہائی کو محسوس کرتے ہیں وہ دراصل مدرسہ یا خانقاہ جیسے اداروں پر ان کی تنقید کی پردہ داری کرتی ہے۔ لیکن مغربی افکار اور تہذیب وتمدن کا معاملہ دوسرا ہے۔ ان کا ظہور ہی مسلمانوں کی بلکہ عام طور سے مشرق والوں کی زندگی میں اندرونی پیچ وتاب اور کشاکش ردّ و قبول کا باعث تھا۔ اقبال نے ان چیزوں کے سمجھنے کے لیے، اور دوسروں کو ان کی حقیقت سمجھانے کے لیے، جو طریقے اختیار کیے ان میں نشو ونما کے مختلف ادوار کا فرق تو ہے، لیکن اس قسم کا تنوع اور تضاد نہیں جس کو مثلاً غالب اپنے افکار واقوال میں روا رکھتے ہیں۔ اقبال نے اس موضوع کی پرداخت میں استقامت اور یک جہتی پر نظر رکھی ہے، اور اس کی بھاری ذمہ داریوں کو سنبھالنے کے لیے احساس ونظر کے ان زاویوں کا، اور فکر وبیان کے ان سانچوں کا، سہارا لیا ہے جو تصوف کے حلقوں میں مقبول اور رائج تھے۔ اسی معنی میں وہ صوفیانہ واردات سے بہرہ ور بھی ہوئے، اور اسی راہ سے انھوں نے تصوف کی وہ خدمت بھی انجام دی جس نے تصوف کی معنویت وافادیت کا ایک تازہ ثبوت فراہم کر دیا۔

ڈاکٹر محمد زماں
مسعود ساحون

بحث کا خلاصہ

پہلی نشست :-

پہلا مقالہ (اقبال اور تصوف) مولانا سعید اکبرآبادی

صدارت :- مفتی جلال الدین

کمال احمد صدیقی نے کہا کہ مولانا کے مقالہ کا عنوان مناسب نہیں تھا۔ کیونکہ انھوں نے صرف اسلامی تصوف کے دائرے میں رہ کر گفتگو کی۔ پی۔ این پشپ نے کہا کہ ویدانت اور رہبانیت دو الگ چیزیں ہیں، چنانچہ ساتویں صدی کے ویدانت میں رہبانیت کے پہلو نہیں ملتے جو بعد میں شامل ہو گئے ہیں۔

مفتی جلال الدین نے کہا کہ قرآن میں صرف معرفت کا لفظ موجود ہے اور تصوف کا ذکر موجود نہیں۔ مولانا نے جواب میں کہا کہ حدیث میں اس کا ذکر تو موجود ہے۔ عبدالغنی مدہوش نے دریافت کیا کہ بقول مقالہ نگار اسلام اور تصوف ایک ہی چیز ہیں لیکن اقبال کے کچھ شعر ایسے ہیں جو قرآن کی بہ نسبت ہیگل کے فلسفے سے قریب ہیں۔ مولانا نے جواب میں کہا کہ اس قسم کے اعتراضات خود اقبال کی زندگی میں ہوئے تھے اور انھوں نے اس کے خلاف خود قلم اٹھایا تھا۔ بات یہ ہے کہ اشتراکیت اور اسلام میں کچھ چیزیں مشترک ہیں جو ممکن ہے اسلامی افکار سے مستعار ہوں لیکن یہ تو کسی طرح نہیں کہا جا سکتا کہ

اقبال نے یہ خیالات اشتراکیت سے لیے ہیں۔ ان کی فکر کا اصل مخزن اسلام ہے۔

پی۔ این پشپ کے مقالے پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کمال احمد صدیقی نے کہا کہ مکتب اور خانقاہ کے مفاہیم کی وضاحت کی جانی چاہیے۔ اس سلسلے میں پروفیسر آل احمد سرور نے کہا کہ شاعرانہ اصطلاحوں اور کسی مربوط فلسفے کی اصطلاحوں میں فرق ہوتا ہے۔ شاعرانہ اصطلاح سائنسی اور ریاضیاتی نہیں ہوتی اس کے کچھ پہلو ہوتے ہیں جیسے مکتب اور مُلّا وغیرہ۔ جب اقبال نے خانقاہ پر اعتراض کیا تو اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ انھیں تصوف سے اختلاف ہے۔ مفتی جلال الدین نے کہا کہ اقبال کے یہاں خانقاہ کی جو مخالفت ہوئی ہے، اس لیے ہوئی ہے کہ خانقاہ کا وجود اسلام میں نہیں ہے۔

پروفیسر پشپ نے کمال احمد صدیقی کے مقالے پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کے یہاں ذہنی بے چینی نہیں ذہنی کشادگی ہے۔ وہ اپنے ذہن کی تمام کھڑکیاں کھلی رکھتے ہیں اور سارے علوم سے اثرات لے کر انھیں بیان کرتے ہیں۔ انھوں نے کمال احمد صدیقی سے پوچھا کہ کیا آپ نے کہا ہے کہ مجھے اقبال کی عظمت سے انکار ہے؟ کمال احمد صدیقی نے جواب دیا کہ ایسا نہیں ہے اور مجھے اقبال کی عظمت سے انکار نہیں ہے۔ مولانا سعید مسعودی نے مقالے پر بحث کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کا سب سے بڑا سرچشمہ قرآن تھا اور اس مقالے میں اخذ شدہ نتائج قرآن کے خلاف ہیں۔ پروفیسر آل احمد سرور نے بھی مقالہ نگار سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ یورپ میں جو ہوا اسے اقبال اسلامی تعلیمات کا فطری ارتقا سمجھتے ہیں اور یہ کہ انھیں اس میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی۔ اور اس چیز کو وہ ذہنی طور پر قبول کرتے ہیں۔ مقالہ نگار نے جو نتیجہ نکالا ہے کہ ان کے اور یورپ کے بیچ ٹکراؤ ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ سائنس میں بھی علاوہ دیگر علوم کے روز افزوں تبدیلی ہوتی رہتی ہے اس لیے قطعیت کا سوال ہی نہیں۔ اقبال کے کلام کے اس سلسلے میں جو مثال پیش کی گئی ہے وہ غلط ہے۔ مزید یہ کہ فلسفے کی زبان منطقی ہوتی ہے اس لیے لیکچرس کی زبان اور

اقبال کی شاعری کی زبان میں فرق ہے۔ انھوں نے مغربی علوم کو سب کچھ اور حرفِ آخر نہیں سمجھا یہ ان کی سلامتیِ ذہن کا ثبوت ہے۔ انھوں نے ان علوم کی روشنی میں مزید کاوش اور جستجو کی۔ نیز یہ کہ اقبال کے سارے کلام پر نظر ڈالنی چاہیے نہ کہ ایک یا دو شعر پیش کرکے ان سے کوئی نتیجہ نکالا جائے۔ اس لیے کہ شاعری میں مکمل معروضیت نہیں ہوسکتی۔ جناب رضی الحسن چشتی صاحب نے آئن اسٹائن کا حوالہ دیا جنھوں نے کہا تھا کہ "ایک وقت تھا کہ مذہب اور سائنس کا ٹکراؤ تھا۔ لیکن اب دونوں پہلو بہ پہلو آگے بڑھ رہے ہیں"۔ دونوں کی منزل ایک ہی ہے یعنی انسان کو آزاد (EMANCIPATE) کرنا۔ لیکن چونکہ سائنس میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور مذہب میں ایسا نہیں ہوتا، اس لیے سائنس کی رو سے مذہب کی تاویل کرنا مناسب نہیں۔ مولانا سعید اکبرآبادی نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اقبال کے بارے میں جو یہ خیال ہے کہ وہ ہر چیز کو وجدان کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتے ہیں غلط ہے، وہ تو عقلیت پر بھی زور دیتے ہیں اور "جوہرِ ادراک" کو نظرانداز نہیں کرتے اور دونوں کو ساتھ ساتھ رکھنے کے قائل ہیں۔ ہر شاعر، مصنف، ادیب اور مفکر کے ہاں ایک ذہنی ارتقا ہوتا ہے پس اس کی تخلیقات کو نہیں ذہن کو سمجھنا اور پڑھنا چاہیے کہ اس کا ذہنی سفر کہاں سے شروع ہوا اور اس کا آخری STAGE کیا ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ مقالے میں ایک چیز نظرانداز کی گئی ہے کہ اقبال کے ذہن کو بنانے میں مغرب کا بڑا ہاتھ ہے دوسری بات جس کا ذکر ہوا کہ زندگی موت کے بعد بھی چلتی ہے آواگون سے ملتی ہوئی ہے۔ کمال احمد صدیقی نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ جنت اور جہنم دو کیفیتیں ہیں اور یہ استعارے ہیں جیسا کہ اقبال اپنے خطبات میں کہتے ہیں۔ بات تو وہ اسلام کی کرتے ہیں لیکن اصل میں تمام ہم عصر مسائل کا احاطہ بھی کرتے ہیں اس لیے یہ چیزیں بھی شامل ہوجاتی ہیں۔ انھوں نے مزید کہا کہ اقبال کی شاعری کی زبان اور ان کے خطبات کی ایک ہی زبان ہے اور یہ فکر کی زبان ہے جذبے کی نہیں ہے۔ پروفیسر عالم خوندمیری نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ یہ بہت پرانا اسلامی خیال ہے کہ جنت اور جہنم جگہیں (LOCALITIES) نہیں بلکہ حالتیں (STATES) ہیں یعنی مقامات ہیں۔ اسی طرح

جس طرح تصوف میں مقامات ہوتے ہیں ایک طرف اقبال کی اس بات کا رشتہ اسلامی فکر سے ملتا ہے جیسا کہ ابن عربی اس سے قبل کہہ چکے ہیں اور دوسری طرف یورپی فکر سے ملتا ہے جیسا کہ گوئٹے نے کہا ہے۔ اس میں اقبال ORIGINAL نہیں ہیں بلکہ یہ خیال انھوں نے دوسروں سے مستعار لیے ہیں۔

پہلی نشست ۱۸ / اکتوبر ۱۹۷۷ء

مقالہ:۔ (اقبال اور تصوف) پروفیسر جگن ناتھ آزاد

صدارت:۔ مولانا سعید اکبر آبادی

مفتی جلال الدین نے پروفیسر آزاد سے اس بات کی وضاحت چاہی کہ اگر بقول ان کے اقبال ۱۹۲۲ء میں وحدۃ الوجود کے قائل ہوئے تو کیا وہ اس سے پہلے اس کے قائل نہیں تھے۔ اس کے جواب میں آزاد نے کہا کہ اس سے پہلے بھی اقبال وحدۃ الوجود کے قائل تھے مگر بعد میں اس سے منحرف ہو گئے تھے اور "گلشن راز جدید" کے بعد وہ وحدۃ الوجود کی پہلی منزل پر پھر آ گئے۔ کمال احمد صدیقی نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ اقبال وحدۃ الشہود سے وحدۃ الوجود کی طرف واپس نہیں آئے۔ اس موقع پر پروفیسر عالم نے کہا کہ اقبال TESTI-MONIAL MONISM کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ مفتی صاحب نے ترک عمل کے بارے میں آزاد سے اقبال کے خیالات کی وضاحت چاہی تو آزاد نے جواب دیا کہ اقبال "ترک عمل" کے خلاف ہیں۔ پروفیسر عالم نے کہا کہ ہندوستانی فلسفے میں تصوف اور اقبال کا تصور خودی دراصل SELF A UNIVESAL SELF ہے۔ اقبال چوں کہ انفرادیت کو بھی قائم رکھنا چاہتے ہیں اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ انھوں نے ہندوستانی تصوف کو قبول کر لیا تھا۔

پروفیسر آزاد نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اقبال نے شنکر آچاریہ اور گیتا کی تعلیمات کو پیش کیا ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ شنکر آچاریہ نے ترک عمل اور سری کرشن نے عمل کی تعلیم دی ہے۔

پروفیسر عالم نے اس بیان سے جزوی طور پر اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ شنکر آچاریہ

نے بے عملی کی تعلیم نہیں دی ہے البتہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے شنکر آچاریہ کو سمجھا بھی تھا یا نہیں۔ اسرار و رموز میں اقبال نے جو کچھ کہا وہ گیتا میں ہے بلکہ وہی باتیں ہیں۔ پروفیسر لیشپ نے اس بحث میں شرکت کرتے ہوئے آزاد سے دریافت کیا کہ کیا اقبال پر لوگ دششٹ کا بھی اثر ہے؟ پروفیسر آل احمد سرور نے بحث میں شمولیت کرتے ہوئے کہا کہ اقبال سنسکرت سے زیادہ واقف نہیں تھے۔ ان تک یہ چیزیں انگریزی کے ذریعے پہنچی تھیں۔ پروفیسر عالم نے یہ بھی کہا کہ اقبال کی شاعری خالص شعری تجربہ نہیں ہے جیسے غالب کی شاعری۔ ان کے ہاں INTELLECTUAL ELEMENT کافی ہے بلکہ فکر کا شعری اظہار ہے۔ تجربوں کے ساتھ ان کا لہجہ بھی بدلتا ہے۔ سرور صاحب نے کہا کہ غالب کے تصوف اور وحدۃ الوجود میں ذہنی ہم آہنگی ہے۔ ذاتی تجربے کی شہادت نہیں ملتی۔ لیکن اقبال کی زندگی کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال بذات خود کسی طرح اس واردات میں شریک تھے یعنی MYSTIC EXPERIENCE ان کے ہاں ملتا ہے۔ البتہ ان کے سر پر عمل اسی طرح سوار ہے جس طرح وہ دوسروں پر الزام لگاتے ہیں کہ ان کے اعصاب پر عورت سوار ہے اور یہ آسیب کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ ان کا نطشے سے شغف بھی اسی کا نتیجہ ہے۔ کمال احمد صدیقی نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کے ہاں صوفیوں کا والہانہ پن اس لیے نہیں پایا جاتا کہ وہ واردات میں خود شریک نہ تھے۔ پروفیسر عالم نے اس موقع پر کہا کہ "ذوق و شوق" اور "ساقی نامہ" کو سامنے رکھا جائے تو کوئی کھردراپن محسوس نہیں ہوگا بلکہ جذبہ اور فکر کی ہم آہنگی ملے گی۔ آگے چل کر اقبال کی خطابت کم ہوتی ہے اور ایک روحانی تجربے کا احساس ہوتا ہے۔

مفتی جلال الدین کے مقالہ "اقبال اور رومی" پر اظہار خیال کرتے ہوئے کمال احمد صدیقی نے مفتی صاحب سے اس بات کی وضاحت چاہی کہ اقبال پر رومی کا کیا اثر رہا۔ مفتی صاحب نے جواب میں کہا کہ ایک مقام پر آکر اقبال ان سے الگ ہوتے ہیں لیکن ان کا رومی کو پیر رومی کہہ کر یاد کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ رومی سے

بہت متاثر تھے۔ یہی سوال پروفیسر آزاد نے مفتی صاحب سے ذرا وضاحت سے کیا اور کہا کہ رومی کی نے انجام کار نیستاں میں شامل ہو جاتی ہے اور اقبال کے ہاں نے نیستاں کا جز نہیں بنتی۔ ایسا کیوں ہے؟ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ اقبال کی خودی کا قطرہ' دریا میں شامل نہ ہو کر اپنے آپ کو برقرار رکھتا ہے۔ اس کے جواب میں مفتی صاحب نے کہا کہ اقبال نے رومی پر اضافہ کیا ہے وہ ان سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ پی۔ این پشپ نے بھی اس سے اتفاق کر لیا کہ اقبال نے رومی پر اضافے کیے۔

پروفیسر عالم نے کہا کہ خود رومی کے دو روپ ہیں۔ شمس تبریز سے مثنوی کی زبان مختلف ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ مثنوی کی زبان میں کھردرا پن ہے اس لحاظ سے (زبان کے لحاظ سے) کہا جائے کہ اقبال ان سے مختلف ہیں تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں۔ پروفیسر عالم نے مزید کہا کہ رومی اور اقبال میں زمانے کے لحاظ سے بھی کافی فرق تھا۔ جو عوامل اقبال کے زمانے میں کام کر رہے تھے ان کا اثر اقبال پر بھی ضرور رہا ہوگا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی اس بات سے اتفاق کر لیا کہ مثنوی کی زبان کہیں کہیں خام ہے۔

ڈاکٹر حبیب اللہ حامدی کے مقالے "اقبال اور غالب" پر اظہارِ رائے کرتے ہوئے کمال احمد صدیقی نے کہا کہ مقالے کا عنوان نامناسب ہے گو انھوں نے کوئی دوسرا عنوان تجویز نہیں کیا۔ ڈاکٹر نظام الدین نے کہا کہ اس مقالے میں تصوف کے بجائے وجودیت پر بحث کی گئی ہے۔ اصل اشخاص کے متعلق کم اور یورپی مفکرین کے بارے میں گفتگو زیادہ ہوئی ہے۔ جہاں خودی کی بات ہوئی ہے وہاں غالب کو نظر انداز کیا گیا ہے اور صرف اقبال کی خودی کے متعلق اظہارِ رائے کیا گیا ہے۔ حالانکہ مقالے کے عنوان سے ظاہر ہے کہ موازنہ ہونا چاہیے تھا اور اس سلسلے میں دونوں اساتذہ کے کلام سے مثالیں پیش کرنا لازمی تھا۔ کمال احمد صدیقی نے بھی اس بات پر زور دیا کہ غالب کے ان اشعار کا جو تصوف سے تعلق رکھتے ہیں' مقالے میں کوئی ذکر نہیں۔ ڈاکٹر حامدی نے جواب دیا کہ طوالت کے خوف کی وجہ سے غالب کے اشعار کو شامل نہیں کیا گیا۔ البتہ نظر ثانی

کرتے وقت اس بات کو پیش نظر رکھا جائے گا۔

کمال احمد صدیقی نے مقالہ نگار پر ایک اعتراض یہ بھی کیا کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ غالب مغربی علوم سے قطعی ناواقف تھے۔ غالب مغربی علوم کے اثرات سے واقف تھے اس بارے میں ڈاکٹر حامدی نے کہا کہ غالب کتابیں پڑھتے تھے جو انھیں ملتی تھیں لیکن جدید ترین مغربی فلسفے سے وہ واقف نہیں تھے۔

پروفیسر سرور نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ غالب کے ہاں جو ادبی اور ذہنی روایت پہنچی تھی اس میں تصوف کا مقام اہم ہے۔ غالب کے یہاں جو مرکزی تصورِ حیات ہے اس پر بھی تصوف کا اثر ہے۔ غالب کے ذہن کی خلاقی کو دیکھتے ہوئے ان کے یہاں وہ میلانات ملتے ہیں جو مغرب میں بھی ملتے ہیں۔ مجموعی طور پر وہ وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔

پروفیسر عالم نے کہا کہ غالب اردو کے سب سے بڑے شاعر تھے اس لیے محض عمومی بیان نہ ہوں۔ وہ اسلامی علوم سے بہت زیادہ واقف تھے بلکہ اقبال سے زیادہ راست علم سے واقف تھے۔ بالخصوص ایرانی فلسفے سے جو صفوی دور سے آیا، غالب بدرجۂ اتم واقف تھے۔ تمام اثری علوم سے واقف تھے۔ اقبال کے شاعرانہ GENIUS سے زیادہ غالب کا شاعرانہ GENIUS ہے۔ یہ کہنا زیادہ اچھا ہے کہ غالب کے ہاں ایک اندازِ فکر نہیں ہے اس لیے بہت سے چراغ جلے ہیں۔ غالب کے ہاں فارابی اور ابن سینا کی صدائے بازگشت ملتی ہے۔ مثال کے طور پر فارسی مثنویوں میں عقل کے متعلق کہے گئے اشعار کی روح غالب کے یہاں بھی ملتی ہے۔ ان کے یہاں ابتدا ہی سے وحدۃ الوجود کا ذکر ملتا ہے۔

پروفیسر سرور نے کہا کہ غالب کی فکر آزاد ہے اور اقبال کے یہاں ایک نظامِ فکر ہے جس کے متعلق مختلف رائیں ہو سکتی ہیں۔ پروفیسر عالم نے کہا کہ نظامِ فکر اگرچہ غالب کے یہاں نہیں ہے لیکن فکر کی بلندی ضرور ہے۔

آخر میں پروفیسر عالم نے مشورہ دیا کہ نظرِ ثانی کے وقت مقالے میں قرآنی آیات

کے متن کو درست کیا جانا چاہیے۔ ڈاکٹر حامدی نے ان تجاویز کی روشنی میں مقالے پر نظرثانی کرنے کا وعدہ کیا۔

دوسری نشست ۱۸ اکتوبر ۷۷ء

مقالہ:۔ (حافظ اور اقبال) قاضی غلام محمد

صدارت:۔ پروفیسر سید عالم خوندمیری

پروفیسر سرور نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے مقالہ نگار سے مندرجہ ذیل باتوں کی وضاحت چاہی:۔

حافظ کے کلام کو جس طریقے سے اقبال نے گوسفندی کہا ہے، کیا ایسا تھا؟ اور کیا حافظ کی سرمستی ظاہری ہے یا اس کے پیچھے حقیقت کا عرفان ہے جس طرح اقبال کے عشق میں ملتا ہے؟

دوسری بات یہ کہ اقبال جب اپنی فکر کی بلندی پر پہنچتے ہیں تو کس حد تک حافظ کا ساتھ دیتے ہیں۔ کہاں تک حافظ کے سہارے چلتے ہیں اور کہاں پر الگ ہو جاتے ہیں؟

تیسری بات یہ کہ ان کے شاعرانہ تجربے یا جمالیاتی تجربے کو سمجھنے میں تصوف کہاں تک ہماری مدد کر سکتا ہے؟ رشید نازکی نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ وحدت الوجود کا قائل نہیں ہے۔ حافظ کی حالت "سکر" کی ہے۔ "صحو" کی نہیں ہے۔ اقبال وحدۃ الشہود کے قائل ہیں۔ اس میں وہ رومی اور حافظ سے الگ ہوتے ہیں۔

اس موقع پر قاضی صاحب نے کہا کہ یہ باتیں میرے موضوع سے باہر ہیں۔

مولانا اکبر آبادی نے کہا ایک چیز یقینی ہے کہ اظہار تخیل میں حافظ اپنی ایک خاص انفرادیت رکھتے ہیں۔ حافظ اس لحاظ سے بے نظیر ہیں۔ دوسری چیز یہ کہ متاخرین متقدمین سے ضرور متاثر ہوتے ہیں، لہٰذا اقبال بھی حافظ سے متاثر ہوئے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال غیر شعوری طور پر حافظ کی زبان سے متاثر ہوئے اور اسے اپنایا بھی۔

دونوں میں فرق کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ اقبال کی شاعری مقصدی ہے اور حافظ کی شاعری ابلاغی اور مقصدی نہیں۔ حافظ EPICUREANS کے قائل ہیں۔

اس موقع پر پروفیسر سرور نے کہا کہ حافظ کی شاعری ان معنوں میں پیام نہیں رکھتی جن معنوں میں اقبال کی شاعری ـــ اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ کیا شاعری کسی پیام اور فلسفے کی وجہ سے بڑی ہوتی ہے ـــ اقبال کے یہاں فکر جذبہ ہو جاتی ہے۔ شاعری چونکہ محسوس خیال کا نام ہے اس لیے رسمی ردِ عمل STOCK RESPONSES سے الگ ہو کر "گنجینۂ معنی" کو تلاش کرنا چاہیے۔ انھوں نے مزید کہا کہ حافظ کے یہاں محض EPICUREANISM نہیں ہے ـــ بڑے شاعروں کے ہاں لفظ کے کائنات بننے (WORD BECOMES WORLD) کی کیفیت ہوتی ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال کے کلام میں سنائی کے اثرات بھی ملتے ہیں۔

پروفیسر عالم نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا۔ بدقسمتی یہ ہے کہ کوئی بڑا شاعر جب نقاد بن جاتا ہے تو اپنے کلام کی عینک سے دوسروں کی شاعری پر تنقید کرتا ہے اور اسی کی روشنی میں ان کے کلام کو پرکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے افلاطون اور حافظ کو SCAPE GOAT بنا دیا۔

مقالہ ۸ (اقبال اور بیدل) ڈاکٹر کے۔ این۔ پنڈتا

مفتی جلال الدین نے مقالے پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے یہ کہا کہ بیدل اور اقبال میں معنوی اشتراک نہیں ہے۔ پروفیسر سرور نے مفتی صاحب سے اتفاق کرتے ہوئے مزید کہا کہ بیدل اور غالب میں بھی یہ اشتراک نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ بقول اقبال "بیدل کا فلسفہ حرکی ہے اور غالب کا سکونی"۔

مفتی صاحب نے مزید کہا کہ مقالہ نگار نے زہد اور تصوف کو ملا دیا۔

پروفیسر عالم نے کہا کہ فاضل مقالہ نگار نے فقر اور تصوف میں فرق نہیں کیا۔

مقالہ نگار نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ وہ مقالے پر نظرثانی کرتے وقت ان باتوں کا خیال رکھیں گے۔

مقالہ:۔ (ذوق و شوق)۔ معنیِ دیریاب — رحمٰن راہی

پروفیسر سرور نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے غالب کے نظریۂ فن کی وضاحت کی جس میں لطافت بے کثافت جلوہ پیدا نہیں کر سکتی اور کہا کہ مسجد قرطبہ میں اقبال نے فن تعمیر کا سہارا لیا ہے اور اسی سہارے سے حسن، صداقت، خیر اور معنویت کی علم برداری کی ہے۔ ذوق و شوق اس سے مختلف نظم ہے۔ اس میں ایک جست ملتی ہے انھوں نے یہ بھی کہا کہ بڑی نظم چھوٹی نظموں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے بھی ذوق و شوق کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ اس نظم کے بعض جواہر پارے پوری آب و تاب رکھتے ہیں۔ دیگر ان جواہر پاروں کی نشان دہی نہیں کی گئی۔

مولانا اکبرآبادی نے نظم کی بلاغت اور اس کے تاثر کو سراہا۔

پروفیسر عالم نے کہا کہ نظم زمانے کے ذکر سے شروع ہوتی ہے۔ گو اس نظم کی غنائیت بھی غور طلب ہے، مگر جمالیاتی نقطۂ نظر سے ہیئت پر بھی غور کرنا مناسب ہوگا۔

راہی صاحب نے اس موقع پر کہا کہ یہ ذاتی پسند اور ناپسند کا معاملہ ہے۔

پہلی نشست ١٩ر اکتوبر ١٩٧٧ء

پہلا مقالہ:۔ (اقبال اور تصوف۔ کشش اور گریز) پروفیسر سید عالم خوندمیری)

قاضی غلام محمد نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے نیٹشے اور مارکس کے وژن کے بارے میں دریافت کیا تو پروفیسر عالم نے کہا کہ نیٹشے اور مارکس زیادہ عملی وژن رکھتے تھے — اقبال چاہتے تھے کہ ملت کو ابھارا جائے اور اس میں انھوں نے سمجھوتوں سے بھی کام لیا۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال نے ایسے طبقے کو ابھارا جو اپنے آپ کو EXHAUST کر چکا تھا۔

شرکا میں سے ایک نے مقالہ نگار سے یہ دریافت کرنا چاہا کہ اقبال گول میز کانفرنس میں آخری قدم اٹھانے سے جھجک کیوں گئے تھے۔ اس کے جواب میں پروفیسر عالم نے اقبال ہی کا سہارا لیتے ہوئے دہرایا:۔

"NATIONS ARE BORN IN THE DREAMS OF POETS AND DETROYED BY THE POLITICIANS."

ملک صاحب نے اقبال کے ہاں تصور زماں کی اہمیت کے بارے میں پوچھا تو مقالہ نگار نے جواب دیا کہ اقبال تصور خودی سے TIME CONCEPT پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ نظام الدین نے کہا کہ شاعر اقبال کے مطالعے کے دوران انکے تصور "ابلیس" کو نظر انداز کیا گیا۔ تصوف کے ساتھ ساتھ شیطان کا عمل اور اس کو سراہنا کیا معنی رکھتا ہے۔ پروفیسر عالم نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کے یہ بات نئی نہیں۔ ابن عربی کے پاس بھی یہ علامت ہے۔ ان کے ہاں ایک ایسا شخص ہے جو خودی کا ایک نمونہ ہے۔

عبدالغنی مدہوش صاحب نے کشش اور گریز کے یک جا ہونے کی وجہ پوچھی تو پروفیسر عالم نے کہا کہ ہر بڑے فلسفی کا ایک وژن ہوتا ہے اور اقبال کے ہاں بھی یہ تھا۔ انھوں نے مزید کہا کہ اقبال تجربے سے محروم نہ تھے۔ اقبال کو عرفان ضرور حاصل ہوا مگر جمال ان پر غالب آجاتا ہے۔ اقبال اپنے وژن کو PERSONIFY کرنا چاہتے تھے۔ وہ ایک ایسے اسلامک نظام کی تلاش کر رہے تھے جو اپنے آپ کو عرب امپیریل ازم (IMPERIALISM) سے آزاد کر سکے۔

سید رضی الحسن چشتی (دانش چانسلر) نے کہا کہ کیا اقبال صرف فلسفی تھے۔ اگر وہ صرف فلسفہ اور اسلامیات پر اظہارِ خیال کرتے تو ان کی کیا حیثیت ہوتی؟ کیا ان کی شاعرانہ حیثیت کو نظر انداز کر کے ان کی کچھ قدر و قیمت باقی رہتی ہے؟ انھوں نے مزید کہا کہ میرے خیال میں وہ پہلے شاعر ہیں اور پھر کچھ اور۔ (چشتی صاحب کا مقصد یہ تھا، کہ اقبال کو پرکھنے کے لیے مختلف فلسفوں اور اسلام کا مطالعہ کیوں ضروری ہے اور بحیثیت شاعر ان کا مرتبہ کیسے متعین کیا جا سکتا ہے) پروفیسر عالم نے اس کے جواب میں کہا کہ اگر ڈانٹے کو سمجھنے کی کوشش کی جائے تو مسیحی مذہب کو سمجھنا ضروری ہے۔ اسی طرح اقبال کو سمجھنے کے لیے اسلام اور اسلامی تصوف کو سمجھنا ضروری ہے۔

سرور صاحب نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ اقبال کو عصری مسائل کا

زبردست عرفان ہے اس سلسلے میں انھوں نے اقبال سنگھ کا یہ جملہ بھی دہرایا۔ اقبال کو حال کا بڑا کرب آمیز احساس تھا۔

"HE (IQBAL) WAS AGONISINGLY AWARE OF THE PRESENT"

اس عرفان کی وجہ سے ان کے ہاں تناؤ پایا جاتا ہے اور اس تناؤ سے پیدا ہونے والے شبہات اور مسائل کو حل کرنے کی بھی انھوں نے کوشش کی۔ ذہن میں اسلامی روایات رکھنے کے باوجود قیامِ یورپ کے دوران وہ یورپ کے اندر ڈوب گئے مگر واپسی کے بعد وہ پھر قدامت پرستی اور ذہنی تقلید کے ماحول میں پہنچ گئے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال نے ابلیس کا کردار رومانی ذہن رکھنے کی وجہ سے لیا اور اس رومانیت کا سلسلہ دراصل گوئٹے سے ملتا ہے۔ سرور صاحب نے یہ بھی کہا کہ اقبال آریائی اور سامی ذہن دونوں سے متاثر ہیں مگر کسی کو مکمل طور پر قبول نہیں کرتے۔ سامی ذہن کی سختی میں ان کے ہاں نرمی آگئی۔

مقالہ:۔ (اقبال اور تصوف) ڈاکٹر شکیل الرحمٰن

عبدالغنی مدہوش نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کو شاعر اور دانشور میں کیوں تقسیم کیا جائے جب کہ وہ خود کہتے ہیں کہ مذہب سے میں نے خوراک لی ہے۔ اس کے جواب میں شکیل صاحب نے کہا کہ میں نے صرف دو جہتوں کی نشان دہی کی ہے۔

پروفیسر آزاد نے اقبال کے نظریۂ زماں کے متعلق بات کرتے ہوئے ایک قرآنی آیت کا حوالہ دیا جس کا مفہوم یہ ہے کہ "زمانے سے ڈرو۔ زمانہ خدا ہے"۔ اور مقالہ نگار سے دریافت کیا کہ کیا اقبال نے اس سے انحراف کیا ہے اور دہر کا مفہوم وقت نہیں لیا ہے۔

اس کے جواب میں شکیل صاحب نے کہا کہ اقبال یورپ سے متاثر تھے۔ مثلاً تصورِ زماں جوان کو برگساں سے ملا تھا، بعد میں اس کو وہ اسلامی تاریخ میں تلاش کرتے ہیں، وہ کھینچ تان کر اس کو اسلام سے ملاتے ہیں۔ اس پر پروفیسر آزاد نے کہا کہ اقبال کھینچ تان کے اسلامی نظریات کو جدید نظریات سے نہیں ملاتے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال نے تصورِ دہر کو بدل دیا۔ پروفیسر عالم نے اس بارے میں کہا کہ خود اسلام میں

اصطلاحوں کے مختلف معنے لیے گئے ہیں۔ مثلاً ابن سینا اور سرمد نے دہر اور زماں کا استعمال کیا ہے۔ اقبال نے ان سے یہ اختلاف نہیں کیا۔ قرآن میں بھی دہر کے دو مفہوم ملتے ہیں، انھوں نے یہ بھی کہا اسلام پر تصوف غالب آگیا۔ اور TIME تو ہر مذہب اور تحریک میں اہم ہے ہجویری نے بھی وقت کو اہمیت دی ہے صوفیا اس کو حال سے تعبیر کرتے ہیں۔ بھگوت گیتا کے گیارہویں باب میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے یہ کہا کہ اگر MEDEI-VAL TERMINOLOGY سے ہٹ کر دیکھیں تو اقبال کو سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوگی۔ ضرب کلیم میں اقبال زمان و مکاں سے انکار اس لیے نہیں کرتے کہ وہ اس کو نہیں مانتے۔ اس سلسلے میں انھوں نے شق الصدر کا ذکر بھی کیا اور اس کی اہمیت کا اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ اسے ہندو اور عیسائی REBIRTH سے مماثل قرار دیتے ہیں۔

مقالہ:۔ (اقبال اور تصوف) جناب محمد یوسف ٹینگ

کچھ شرکا نے ٹینگ صاحب کے مقالے کے بارے میں کہا کہ اس طور پر بھی اقبال کے کلام کو دیکھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے۔ پروفیسر عالم نے اس موقع پر یہ تجویز پیش کی کہ اقبال صدی میں ایک کام ایسا ہونا چاہیے جس سے ہماری نظر اقبال کے مستقل لمحات پر مرکوز ہو سکے۔ سرور صاحب نے بھی اس بات پر زور دیا کہ اقبال پر تنقید کی کافی ضرورت ہے۔ انیسویں صدی کو آئیڈیالوجی کا عہد کہا گیا ہے اور بیسویں صدی آئیڈیالوجی کی شکست کی صدی ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ بات بھی اہم ہے کہ حقیقی سیاست کا تصور ہندستان میں کم رہا۔ ہاں وقتی سیاست کی طرف توجہ دی گئی۔ یہی اقبال کے ساتھ ہوا۔ نظریۂ پاکستان تو اقبال کی مایوسی کا ایک فلسفہ ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے مسولینی والی نظم کا بھی ذکر کیا جس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ اقبال کو مسولینی کی آنکھوں میں جو چمک نظر آئی تھی اس سے وہ بہت زیادہ متاثر ہو گئے۔

دوسری نشست

مقالہ:۔ (محی الدین ابن عربی اور اقبال) رشید نازکی

صدارت:۔ پروفیسر لشیپ

اس مقالے پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے جناب رضی الحسن چشتی نے کہا کہ اقبال کو بحیثیت ایک شاعر کے مقدم سمجھنا چاہیے ان کی فلسفیانہ حیثیت کو بعد میں دیکھا جانا چاہیے۔

پروفیسر عالم نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ اقبال نے خطبات لکھ کر ہمارے لیے مشکل پیدا کر دی ہے۔ کیوں کہ وہ صرف شاعر ہی نہیں ہیں۔

سرور صاحب نے کہا کہ اقبال پر یورپ کا گہرا اثر تھا۔ یہ ان کی نوجوانی کا دور تھا وہ ایک روایت سے دوسری روایت تک پہنچتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام میں انحطاط کی وجہ وحدۃ الوجود کا اثر ہے، جس کے نتیجے میں آریائی ذہن کے غلبہ اور عجمی فلسفے کو انھوں نے قابلِ مذمت خیال کیا۔ چنانچہ اس سلسلے میں وہ حافظ کی مخالفت کرنے پر بھی آمادہ ہوئے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وحدۃ الوجود پر ان تمام عوامل کی ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی۔

سرور صاحب نے یہ بھی کہا کہ ایک نظریے کو دیکھ کر یہ خیال کرنا کہ پوری زندگی اسی سے متاثر ہے کافی نہیں۔ اقبال کے ہاں فلسفی، شاعر اور سیاستداں کے مختلف پہلو ملتے ہیں۔ ان کو الگ الگ بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ مگر اس سے غلط مطلب لے کر پوری شخصیت کا ایک ہی دائرہ کھینچنا ٹھیک نہیں۔ اس پر مقالہ نگار نے کہا کہ اقبال نے ہمیشہ وحدۃ الوجود کی مخالفت کی اور صرف وحدۃ الشہود کے قائل رہے۔ زندگی کے آخری دور میں ان کا رویہ وحدۃ الوجود کے تئیں نرم ضرور ہو گیا تھا مگر وہ وحدۃ الشہود ہی پر قائم رہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر دورانِ مطالعہ انھیں اس کے برعکس کوئی بات نظر آئی تو وہ اس کو مقالے میں شامل کریں گے۔

بحث کے آخر میں پروفیسر عالم نے کہا کہ ہندستان میں عربی عناصر دو طرح کے ملتے ہیں ایک PRE ISLAMIC اور دوسرے POST ISLAMIC، سرور صاحب نے اس بات کی تائید کرتے ہوئے کہا کہ عجمی اثرات کے ساتھ عربی اثرات بھی تھے بلکہ ان میں وہ اثرات بھی شامل ہیں جو بدھ مت کے ساتھ یہاں سے گئے تھے۔

آخری مقالہ:۔ (اردو شاعری میں تصوف کی روایت) پروفیسر آل احمد سرور چشتی صاحب نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ مقالے میں ہند اور عجم کو الگ کیوں کیا گیا ہے؟ اس کے جواب میں پروفیسر سرور صاحب نے کہا ایسا اس لیے کیا گیا ہے تاکہ مشرق اور مغربی ایشیا خلط ملط نہ ہوں۔ عجمی سے مراد ایرانی اثرات سے ہے۔

نظام الدین صاحب نے کہا کہ تصوف کا ترجمہ MYSTICISM نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں سرور صاحب نے فرمایا کہ MYSTICISM کے تراجم اور بھی ہیں جیسے سریت (اسراریت) مگر تصوف MYSTICISM سے باہر نہیں ہے۔

آخر میں پروفیسر سرور نے مقالہ نگاروں کا شکریہ ادا کیا۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ جن مقالہ نگاروں کو دعوت دی گئی تھی، ان میں سے مکیش اکبرآبادی، ڈاکٹر ضبیح احمد کمالی اور پروفیسر اسلوب احمد انصاری، بعض مجبوریوں کی وجہ سے تشریف نہ لا سکے۔ اگر ان کے مقالات وصول ہو گئے تو وہ مقالات کے مجموعے میں شامل کر دیے جائیں گے۔